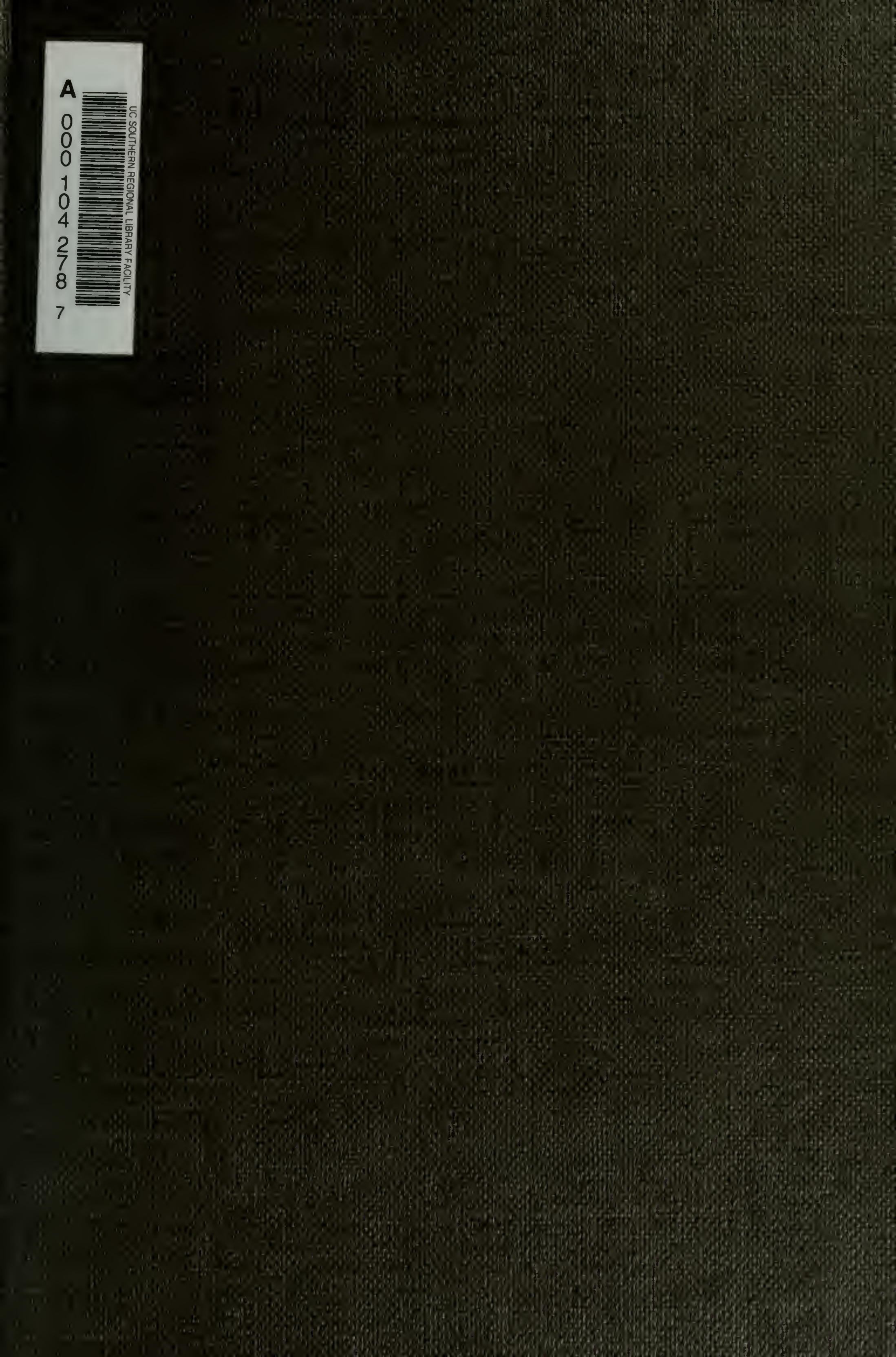

A
000 104 278 7
UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY


THE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LOS ANGELES


THE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LOS ANGELES

DIE BUDDHISTISCHE VERSENKUNG

EINE RELIGIONSGESCHICHTLICHE UNTERSUCHUNG

Von

FRIEDRICH HEILER

D. theol. Dr. phil., ao. Professor der vergleichenden Religionsgeschichte an der Universität Marburg

2. vermehrte und verbesserte Auflage



MÜNCHEN 1922 / VERLAG VON ERNST REINHARDT

Dem Andenken meines lieben Vetters

Max Schilling

† im Kriegslazarett zu Kragujevac (Serbien) 26. 11. 1915

,,Many are the advantages to be derived from a careful study of other religions, but the greatest of all is that it teaches us to appreciate more truly what we possess in our own. When do we feel the blessings of our own country more warmly and truly than when we return from abroad? It is the same with regard to religion. Let us see what other nations have had and still have in the place of religion; let us examine the prayers, the worship, the theology even of the most highly civilised races — the Greeks, the Romans, the Hindus, the Persians — and we shall then understand more thoroughly what blessings are vouchsafed to us in being allowed to breathe from the first breath of life the pure air of a land of Christian light and knowledge. We are too apt to take the greatest blessings as matters of course, and even religion forms no exception. We have done so little to gain our own religion, we have suffered so little in the cause of truth, that however highly we prize our own Christianity, we never prize it highly enough until we have compared it with the religions of the rest of the world.''

Max Müller, Buddhism.
(Chips from a German Workshop I 1867, 182 f.)

Vorwort zur ersten Auflage.

Die Grundlagen der vorliegenden Untersuchung bildeten ein Aufsatz in der Kuhn-Festschrift („Die buddhistischen Versenkungsstufen. Eine religionsgeschichtliche Skizze“; Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage 7. II. 1916 gewidmet, hsg. von L. Scherman und C. Bezold, S. 357—387), sowie ein Vortrag über „Die buddhistische Versenkung“, gehalten am 22. II. 1918 in der Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, Sektion Orient, München. Die Untersuchung lag als Habilitationsschrift der philosophischen Fakultät der Münchener Universität vor und wurde von den Herren Professoren Ernst Kuhn † und Lucian Scherman begutachtet. Der Freundlichkeit dieser beiden Herren verdanke ich mehrere Ergänzungen und Besserungen. Die vorliegende Schrift bildet eine Ergänzung zu meinem in diesem Jahre veröffentlichten größeren Werk: „Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung.“

Wallerstein, August 1918.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Seit Ende 1919 ist die vorliegende Schrift vergriffen. Der Verfasser beabsichtigte sie zu einer umfassenden Darstellung des Buddhismus zu erweitern. Die Bindung meiner Kräfte durch die Pflichten des theologischen Lehrberufes hinderte mich bisher an der Ausführung dieses Planes. Dem Wunsche meines Verlegers gemäß, gebe ich nunmehr die Monographie in ihrer ursprünglichen Form heraus. An vielen Stellen im Text und in den Anmerkungen habe ich Ergänzungen und Besserungen angebracht. Neu hinzugekommen ist das Einleitungskapitel, ganz neu bearbeitet ist der Abschnitt über das Nirvâna. Außer einem Personen- und Sachverzeichnis ist ein Verzeichnis aller fremdsprachlichen Termini mit Übersetzung beigegeben worden.

Für freundliche Hinweise bin ich Herrn Prof. Dr. R. O. Franke in Königsberg zu besonderem Dank verpflichtet.

Marburg, Pfingsten 1921.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung.

‚*Ex oriente lux*!' Dieser verheißungsvolle Ruf kennzeichnet die religiöse Lage der ausgehenden Antike. Irre geworden an den religiösen Traditionen der Heimat, unbefriedigt von der altehrwürdigen Gottesverehrung der Väter, griff die griechisch-römische Welt gierig nach den geheimnisvollen Kulten des Ostens. Isis und Osiris, Kybele und Attis, Mithras und Atargatis hielten ihren Einzug in den Städten des Imperiums. Ägyptische und kleinasiatische Mysterienriten, syrische und persische Geheimliturgien, chaldäische Sternweisheit und manichäische Askese, jüdische Eingottverehrung und Gesetzestreue fanden Anhängerscharen im römischen Weltreich. Sehnsüchtig harrte das müde Auge der leuchtenden Sonne, die im Osten aufging. Und sie ging auf und leuchtete mit hellen Strahlen hinein in die Dämmerung einer sterbenden Kultur — *sol invictus*, die unbesiegbare Sonne. Doch nicht Mithras, der diesen stolzen Namen trug, war ‚das Licht vom Osten', sondern Christus. „*Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat,*" so erscholl der Jubelruf seiner Bekenner, als vor seinem Glanze alle andern Götterbilder verblichen.

Jahrhunderte hindurch strahlte diese Sonne leuchtend und wärmend am Himmel des abendländischen Geisteslebens. Aber muß nicht auch sie einmal untergehen? Ist sie nicht schon untergegangen für die Herzen von Tausenden? Und warten nicht viele auf einen neuen Sonnenaufgang im Osten? Unsere Zeit gleicht in verblüffender Weise der ausgehenden Antike, gerade in religiöser Hinsicht. Ein riesenhafter Zersetzungsprozeß hat die alten christlichen Kirchen ergriffen, und dennoch hat der Zweifel an der Wahrheit der christlichen Überlieferung die religiöse Sehnsucht nicht matter gemacht, sondern brennender und leidenschaftlicher. Man schaut aus nach einem Neuen, Andern, nach „Religion von ferne her". Wiederum ertönt der hoffnungsfrohe Ruf: *Ex oriente lux*! Birgt nicht das alte Wunderland Indien geheimnisvolle religiöse Schätze, in denen die zermürbte und ermattete Kulturwelt des Abendlandes Rettung und Trost zu finden vermag? Kann nicht von jenem heiligen Mutterboden mystischer Erlösungsreligion ein Strom tiefer und reiner Frömmigkeit herüberfließen in die nach Wahrheit, Heil und Leben dürstende Welt des Westens?

Ein einsamer Grübler des 19. Jahrhunderts war der erste, der in der altindischen Mystik Lösung aller Rätsel, Friede und Erlösung fand, Arthur Schopenhauer. Jenes tiefe Weisheitsbuch der Upanishaden, das der Abenteurer Anquetil Duperron in persischer Übersetzung entdeckt und in lateinischem Gewande der abendländischen Geisteswelt vermittelt hatte[1], wurde Schopenhauers Andachtsbuch. In ihm erkennt er „die Ausgeburt höchster menschlicher Weisheit"[2]. Er kann sich nicht genug tun im über-

schwänglichen Preise dieses heiligen Buches. „Wie wird der, dem durch fleißiges Lesen das persische Latein dieses unvergleichlichen Buches geläufig geworden, von jenem Geist im Innersten ergriffen! . . . O wie wird hier der Geist rein gewaschen von allem früh eingeimpften jüdischen Aberglauben und aller diesem fröhnenden Philosophie! Es ist die belohnendste und erhebendste Lektüre, die (den Urtext ausgenommen) auf der Welt möglich ist; sie ist der Trost meines Lebens gewesen und wird der meines Sterbens sein[3]."

Was für Schopenhauer die Upanishaden waren, das wurde für Wilhelm von Humboldt die Bhagavadgîtâ, jenes innige mystisch-asketische Erbauungsbuch, das in der indischen Frömmigkeitswelt dieselbe hohe Bedeutung und weite Verbreitung hat wie die ‚*Imitatio Christi*' in der Christenheit. Er sieht in ihm „das Tiefste und Erhabenste, das die Welt aufzuweisen hat". Sein Herz ist erfüllt von „ständigem Dank gegen das Geschick, das ihn hat erleben lassen, dieses Werk noch kennen zu lernen"[4].

Upanishaden und Bhagavadgîtâ haben manchen suchenden Geistern des Abendlandes den Weg zum Heil und Frieden gewiesen; manchen einsamen Herzen sind sie eine Quelle tiefer Andacht und Erbauung geworden. Doch eine ungleich tiefere Wirkung auf das abendländische Geistesleben ging von der großen Heilslehre des Buddha aus. Schon Richard Wagner hat ihn als ‚den Weisesten' gepriesen und seine Lehre als eine ‚Weltansicht' gerühmt, „gegen die wohl jedes andere Dogma kleinlich und borniert erscheinen muß"[5]. Noch in den letzten Tagen seines Lebens beschäftigte ihn die geheimnisvolle Gestalt dieses indischen Genius[6]. Wie für Schopenhauer die Mystik der Upanishaden, so wurde für ihn die Erlösungsweisheit des Buddha zum Trost in der Sterbestunde. Aber es sind heute nicht nur einzelne Einsame, die in Gotama Siddhartha den Heiland schauen, sondern ganze Gemeinden haben sich im Abendlande um seine Persönlichkeit geschart, und die Zahl derer, die ihn als den Überwinder und Befreier grüßen, ist in stetem Wachsen. Gewiß ist die Sympathie für den Buddhismus zum Teil bloße Modesache; wie Theosophie und Gnosis, Okkultismus und Spiritismus, so übt auch der Buddhismus auf haltlose, angekränkelte Geister einen prickelnden Reiz aus. Der ‚Salonbuddhismus' gehört zu den typischen Dekadenzerscheinungen unseres großstädtischen Geisteslebens. Doch es gibt auch ganz tiefe, aufrichtig suchende Menschen, die im Buddhismus das Heil ihrer Seele zu finden glauben. Während für jene weltmüden und entnervten Geister die Nirvânamystik nur vorübergehender ästhetischer Genuß ist, gehen diese mit entschlossenem Ernst den heroischen Heilspfad des Buddha; während jene nur seine flüchtigen Bewunderer, sind diese seine wahren Jünger und Nachfolger, die den Gang in die Heimatlosigkeit wagen. Auch in Europa finden sich bereits weltabgeschiedene *vihâra* (Klöster), in denen Jünger Gotamas ein Leben der strengen Selbstzucht und stillen Versenkung führen. In der Nähe von Lausanne sind solche buddhistische Eremitagen, schmucklose kleine Häuser, errichtet worden, die heilsbeflissenen Nachfolgern des Buddha die volle Loslösung vom Weltgetriebe ermöglichen. Neben solchen stillen Jüngern stehen die Missionare und Prediger, welche die Heils-

botschaft des großen Meisters der Mitwelt verkünden, als Bedeutendster unter ihnen Georg Grimm, dessen Buch ‚Die Lehre des Buddha, die Religion der Vernunft‘ einen gewaltigen Leserkreis gefunden hat. Was ihn von anderen feinsinnigen und gelehrten Dolmetschern der buddhistischen Heilslehre, dem Ehepaar Rhys Davids, einem K. E. Neumann, Schulze, Seidenstücker, Nyânatiloka unterscheidet, ist die eindringliche Kraft und vollendete Hingabe, mit der er die Erlösungsweisheit Buddhas als die absolute religiöse Wahrheit verkündet. Um diese missionierenden Buddhajünger Europas schart sich eine große Zahl von *upâsaka* (‚Laienverehrer‘), die nicht restlos die Heilswahrheit Śâkyamunis bejahen können, die aber vor seiner Persönlichkeit mit aufrichtiger und tiefer Ehrfurcht stehen und in seinem Evangelium Andacht, Erbauung und Seelentrost finden. In ihren Wohnungen nimmt die Statue des in tiefster Versenkung sitzenden Buddha jenen Ehrenplatz ein, der in den Wohnräumen frommer Christen dem Bilde des gekreuzigten Heilands zukommt.

So hat der große indische Lehrer auch in der abendländischen Bildungswelt eine Gemeinde gefunden, deren Ausdehnung nicht unterschätzt werden darf. Jener Königssohn aus dem Magadhalande ist in der Tat ein Rivale des Zimmermannssohns aus Galiläa. Er ist der größte religiöse Genius des fernen Ostens, „Asiens Leuchte“. Kann er nicht auch die Leuchte Europas werden, der rettende Heiland im ‚Untergang des Abendlandes‘? Kann er nicht der Lehrer und Erlöser der vielen werden, die irre geworden sind an den christlichen Kirchen, an der Bibel, an Jesus? Kann nicht das Bild des meditierenden Buddha den Crucifixus verdrängen? Fordert nicht dieses Antlitz voll Milde und Friede, Güte und Innigkeit den Vorzug vor dem *caput cruentatum*, dem bleichen, schmerzzerwühlten, angstgepeinigten Angesicht des sterbenden Nazareners? Können wir nicht diese undogmatische Religion der ‚vier heiligen Wahrheiten‘, die durch ihr agnostisches Prinzip dem Konflikt mit dem philosophierenden Verstand enthoben ist, leichter bejahen als die Dogmenreligion des Christentums, die ständig den Widerspruch des rationalen Denkens herausfordert? Der Buddhismus verlangt keinen Glauben an einen persönlichen Gott, kennt keine göttliche Offenbarung, keine unfehlbare Kirchenautorität; das Riesenproblem der Theodizee, das auf den christlichen Denkern lastet, besteht für ihn nicht; überdies ist die Lehre des Buddha die Religion der Toleranz. Buddha hat nicht das entzweiende Schwert, sondern den Frieden gebracht; niemals sind in seinem Namen Scheiterhaufen errichtet, niemals Andersdenkende vergewaltigt worden. Endlich ist der Buddhismus eine völlig geistige, von jeder sakramentalen Dinglichkeit freie Erlösungsreligion, deren innerster Kern eine sublime Mystik von wundersamer Zartheit bildet. Sollte nicht diese Heilslehre, die so viele unbestreitbare Vorzüge besitzt, zur Religion aller derer werden, die mit ganzer Seele nach Heil, Erlösung und Seligkeit verlangen, aber in den überlieferten Formen des Christentums sie nicht finden können?

Die christliche Theologie hat die Anziehungskraft erkannt, die der Buddhismus auf die abendländischen Geister ausübt und künftig in noch weiterem Umfang ausüben wird. Sie fühlt, daß ihr in ihm ein gefährlicher

Gegner erwachsen ist; aber sie glaubt sich seiner entledigen zu können, indem sie ihn des ‚Atheismus‘ und ‚Nihilismus‘ bezichtigt und ihn aus dem Heiligtum der Religion hinausweist. Die charakteristischen äußeren Merkmale der Religion: der Glaube an höhere, das Schicksal des Menschen bestimmende Wesen, der Umgang mit ihnen in Kult, Opfer und Gebet, fehlen ja dem Buddhismus vollständig. So besitzt denn die christliche Apologetik eine sichere Handhabe, den Buddhismus aus dem Umkreis des Religiösen in das Gebiet des Philosophischen und Moralischen abzuschieben. Der Jesuit Joseph Dahlmann hat zuerst den irreligiösen Charakter des Buddhismus ausführlich zu erweisen gesucht, indem er seinem ‚Nihilismus‘ die religiöse Heilsweisheit der Upanishaden gegenüberstellte. In seiner Schrift ist allenthalben die Tendenz spürbar, Buddhas Persönlichkeit und Lehre herabzusetzen und ihr dadurch die Anziehungskraft zu rauben. Das Mißverständnis des Buddhismus, das hier seinen einseitigsten Ausdruck fand, beherrscht bis heute den größten Teil der katholischen wie evangelischen Theologen[8]. Es redet auch aus den Schriften eines liberalen Theologen wie Bertholet[9]. Neuerdings hat der katholische Theologe Georg Wunderle das alte Vorurteil in klarer Formulierung ausgesprochen: „Der Buddhismus ist ein Erlösungssystem ohne Gott und verdient wegen dieser ‚Gottlosigkeit‘ auch nicht den Namen einer Religion.“ „In seiner Selbsterlösung spielt das Göttliche weder als Ziel noch als Hilfe auf dem Weg irgendwelche Rolle. Deshalb ist der Buddhismus bloß Lebensphilosophie oder im besten Falle ein Versuch, die Religion zu ersetzen, aber keine Religion; ihm fehlt jeder innere Zusammenhang mit dem Göttlichen[10].“ Diese theologische Mißdeutung der buddhistischen Heilslehre ist freilich in gewisser Hinsicht entschuldbar, insofern sie auch von Neubuddhisten geteilt wird. So kennzeichnet beispielsweise H. H. Tilbe (Professor für Pâli in Rangoon) den Buddhismus als ‚atheistische Moralphilosophie‘[11]. Auch bedeutende Indologen wie Monnier Williams[12] und Barth[13] sind Opfer dieses tiefgehenden Mißverständnisses geworden.

Diese an der Oberfläche und am Augenschein haftende Betrachtungsweise wurde von einer tiefer bohrenden religionswissenschaftlichen Forschung als irrig erwiesen. Schon der Vater der vergleichenden Religionsgeschichte, der weit und scharf blickende Max Müller, hatte nie daran gezweifelt, daß der Buddhismus auch in seiner Urform eine echte Religion sei[14]. Da aber das *Sutta-piṭakam*, der wichtigste Teil des ceylonesischen Kanons, ihm noch nicht vollständig zugänglich war, konnte er die religiöse Eigenart des Buddhismus nicht in voller Klarheit aufhellen. Die Religionsforschung der jüngsten Zeit ist, von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend, zu der Gewißheit gelangt, daß der Buddhismus Religion im Vollsinn des Wortes ist. Es ist von besonderer Wichtigkeit, daß fünf verschiedene Forscher, unabhängig voneinander, in fast gleichzeitig erschienenen Werken seinen religiösen Charakter erhärtet haben.

1. Nathan Söderblom hat in seinem weit ausholenden und tiefschürfenden Werk „Das Werden des Gottesglaubens“ (Untersuchungen über die Anfänge der Religion [1916]) an der primitiven Religion gezeigt,

daß die Heiligkeitsidee das Kriterium der wirklichen Religion sei. Diese Einsicht läßt den Buddhismus in neuem Lichte erscheinen und räumt mit einem Schlage alle herkömmlichen Vorurteile weg.

„So wichtig auch der Gottesglaube nebst der Gottesverehrung ist, so gibt es doch ein noch bedeutungsvolleres Kriterium für das Wesen der Religion, nämlich den Unterschied zwischen ‚heilig' und ‚profan' . . . Es kann wirkliche Frömmigkeit geben ohne einen ausgebildeten Gottesglauben und Kult. Aber es gibt keine Frömmigkeit ohne die Vorstellung vom Heiligen . . . Der mangelnde Blick für die Heiligkeitsidee ist in der Religionswissenschaft nicht ohne schlimme Folgen geblieben. Man trennt von der Religion Erscheinungen, die für das unvoreingenommene Gefühl zu ihr gehören, und zwar sowohl im primitiven Stadium als in den höheren Formen der Religion." „Der Buddhismus ist das klassische Beispiel. Ist er eine Religion? Diese abgedroschene Schulfrage kam dadurch auf, daß man auf den Atheismus des Siddhartha starrte . . . und daß man das Empfinden für die unverkennbare Religion verlor, die in den Dialogen und Vorschriften des Meisters zutage tritt. Daß er in den Wüsten des Lebens Oasen entdeckt hat, die sich von dem Elend und den Schmerzen des Daseins scheiden, wie das Heilige mit seinem reichen Inhalt von dem Profanen absticht. Zu den drei Zufluchten wies der Meister den, der nach Erlösung verlangte, und hinter des Daseins unglückseliger Kette von Ursache und Folgen liegt der ewige Frieden des Nirvâna[15]."

2. Dieselbe These, die Söderblom auf breiter religionsgeschichtlicher Basis begründet, verficht Rudolf Otto in seinem klassischen Werke ‚Das Heilige' mit den Mitteln feinster psychologischer Analyse. Das religiöse Grund- und Urgefühl ist samt seinem gegenständlichen Korrelat mit meisterhafter Sicherheit herausgearbeitet. Der einseitig personalistische Religionsbegriff, der die tiefste Ursache für die Verkennung des Religiösen im Buddhismus bildet, wird entwurzelt. Die einzelnen Momente des ‚Heiligen', das des ‚*Numinosum*', ‚*Fascinosum*' und ‚*mysterium tremendum*' lassen sich sämtlich im Heilsgut des Buddhismus, im Nirvâna aufweisen (wie Otto hervorhebt, jedoch nicht bis ins Einzelne ausführt)[16]. Damit ist das Endziel des buddhistischen Strebens als religiöses ‚*summum bonum*' im eminenten Sinne des Wortes erwiesen und der buddhistische ‚Atheismus' als trügender Schein abgetan.

3. Neben der allgemeinen Religionswissenschaft hat die neueste indologische Forschung das Ihrige dazu beigetragen um dem Zweifel an dem religiösen Charakter des Buddhismus jeden Boden zu entziehen. Der Altmeister der indischen Religionsgeschichte, Hermann Oldenberg, hat in seinem Werke ‚Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus' (1915) den innigen Zusammenhang der buddhistischen Heilslehre mit der *Âtman-Brahman*-Mystik der Upanishaden aufgezeigt. Der tief religiöse Gehalt dieser Mystik ist nie bestritten worden; sogar der Jesuit Dahlmann, der den Buddhismus nicht tief genug herabsetzen kann, findet Worte der Anerkennung und des Preises für den religiösen Idealismus der *Âtman-Brahman*-Lehre. Die sorgsame Herausstellung der engen Beziehung, die zwischen den Grundgedanken der buddhistischen Heilswahrheiten und den zentralen Ideen der brahmanischen Mystik besteht, ist also ein weiterer unwiderleglicher Beweis dafür, daß der Buddhismus wirkliche, volle Religion ist.

4. Noch schärfer als Oldenberg und alle anderen Indologen hat Hermann Beckh die religiöse Eigenart des Buddhismus herausgestellt. Seine

beiden Bändchen über Buddha und seine Lehre (1916, 2. Aufl. 1920) sind (trotz einer gewissen Abhängigkeit von den verdienstvollen Untersuchungen R. O. Frankes[17]) die verständnistiefste Darstellung des Buddhismus durch einen abendländischen Religionsforscher. Beckh hat (im Anschluß an den genannten Forscher) den mystischen Heilspfad, den Buddha lehrte, in seinem Stufengang aufgezeigt; er hat das mystische Innenleben der Buddhajünger, Meditation, Kontemplation und Gnosis, hell beleuchtet; er hat das hohe Heilsziel des Nirvâna als unaussprechliches religiöses Geheimnis gewürdigt; er hat schließlich die Spiegelung dieser zarten Mystik in der farbenreichen Buddhalegende erfaßt. Seine vertiefte Erkenntnis der Persönlichkeit und Lehre des Buddha drängt ihn von selbst dazu, den religiösen Charakter des Buddhismus scharf hervorzuheben.

„Buddha war kein Philosoph, sondern der Lehrer eines Pfades . . . Selten ist einer der geistigen Führer der Menschheit aller philosophischen Spekulation so durchaus ablehnend gegenübergestanden wie Buddha." „In seiner Hinwendung zur übersinnlichen Erkenntnis und zum ‚heiligen Leben' zeigt der Buddhismus deutlich den Charakter und die Stimmung einer Religion, jedes Wort des Buddha ist von dieser religiösen Stimmung, diesem religiösen Hauche durchweht. Es handelt sich also darum, nicht mit einem vorgefaßten Begriffe von ‚Religion' an den Buddhismus heranzutreten, sondern bei der Bildung des Begriffes ‚Religion' den Buddhismus mit zu berücksichtigen[18]."

5. Während Beckh die buddhistische Erlösungsreligion und Mystik für sich behandelt, ohne Ausblick auf außerbuddhistische Parallelen, hat der Verfasser in seinem Aufsatz „Die buddhistischen Versenkungsstufen"[19] die überraschenden Ähnlichkeiten aufgedeckt, die zwischen der stufenförmigen buddhistischen Meditation und Kontemplation und dem gleichfalls gestaffelten ‚inneren Gebet' der christlichen Mystiker bestehen. Diese bis in die unscheinbarsten Einzelheiten festgestellte Übereinstimmung buddhistischer und christlicher Mystik bildet einen unwiderleglichen Beweis dafür, daß der Buddhismus echte und reine Hochfrömmigkeit ist und darum einen Ehrenplatz in der Geschichte der Religion verdient.

So schließt sich der Ring[20]. Sowohl die philologisch-historische Einzeluntersuchung wie die umfassende Religionsvergleichung und tiefschürfende Religionspsychologie sind zu einer und derselben Beurteilung des Buddhismus gelangt. Daß der buddhistische Heilspfad Religion im Vollsinne des Wortes ist, nicht bloße Halbreligion oder kümmerlicher Religionsersatz, kann nach den religionswissenschaftlichen Erkenntnissen nicht mehr bestritten werden. Die kirchliche Apologetik, die durch den Parallelismus außerchristlicher und christlicher Mystik sich unangenehm berührt fühlt, sträubt sich zwar lebhaft gegen solche Einsichten. Aber immer mehr bricht sich die schon in der Apostelgeschichte ausgesprochene Wahrheit Bahn, daß „auch über die Heiden die Gabe des Heiligen Geistes ausgegossen ist" (*καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκκέχυται* Ap.G. 10_{45}). Buddha war kein grübelnder Metaphysiker und nüchterner Morallehrer, sondern ein religiöser Genius, der etwas vom letzten Geheimnis der göttlichen Wirklichkeit erschaute, der keine andere Sehnsucht kannte, als daß alle Menschen in dieser göttlichen Wirklichkeit Friede und Seligkeit, Heil und Erlösung erlangten.

*

2. Der Buddhismus als mystische Erlösungsreligion.

Religiöse Genien und große Theologen, Religionshistoriker und Religionsphilosophen stimmen in dem Gedanken überein, daß das Gebet das Herz und der Mittelpunkt aller Religion, der Pulsschlag und die Seele aller Frömmigkeit ist. „Beten ist eines Christen Handwerk," hat Luther gesagt[21]. „Fromm sein und Beten ist eines und dasselbe," äußerte sich Schleiermacher[22]. Tiele, einer der bahnbrechenden Forscher auf dem Gebiete der vergleichenden Religionsgeschichte, sagt: „Wo das Gebet gänzlich verstummt ist, ist es um die Religion selbst geschehen[23]." Und Feuerbach, der kühnste aller Religionskritiker, urteilt: „Das tiefste Wesen der Religion offenbart der einfachste Akt der Religion — das Gebet[24]."

Treten wir mit diesem Gedanken an den Buddhismus heran, so sind wir zunächst versucht, ihm das Prädikat ‚Religion' abzusprechen und ihn einer anderen Kategorie des Geisteslebens einzureihen. Denn der alte Buddhismus, die Lehre des Buddha und die Lehre des Pâlikanons, kennt kein Gebet[25]. Der Satz, daß das Gebet das Kriterium aller Religion ist, scheint darum eine Stütze für jene weitverbreitete Theorie zu bieten, nach welcher der ursprüngliche Buddhismus nichts anderes ist als eine ‚atheistische Moralphilosophie'. Wenn wir aber tiefer eindringen in das Leben und die Gedankenwelt des Buddha und der buddhistischen Bettelmönche, und wenn wir uns nach Parallelen in der Geschichte der Religion umsehen, dann zwingt sich uns die Einsicht auf, daß der Buddhismus nicht Philosophie ist, weder Metaphysik noch Ethik, sondern mystische Erlösungsreligion. Wohl kennt der alte Buddhismus keinen Glauben an Gott als eine letzte Quelle alles Seins und aller Werte, als eine höchste, heilige Macht, vor welcher der Mensch zitternd und anbetend in den Staub sinkt und zu der er hoffend und vertrauend wieder emporblickt; wohl kennt er keinen Glauben an eine rettende und erlösende Gnade als eine den ohnmächtigen Menschen auf wunderbare Weise zu Gott emporziehende Kraft; wohl kennt er kein Gebet im Ursinne des Wortes, als ein „Sichwenden des persönlichen Geistes an einen persönlichen Geist"[27], als einen lebendigen Verkehr des endlichen Menschen mit dem unendlichen Gott. Und trotz alledem ist der Buddhismus nicht Philosophie oder Morallehre, sondern Religion, aber Religion nicht im primitivvulgären Sinn, sondern geistige Heilslehre, mystische Erlösungsreligion.

Die seelische Wurzel aller mystischen Erlösungsreligion ist der Pessimismus, die Erkrankung des gesunden Lebensgefühls, die Gebrochenheit der naiven Daseinsfreude. Erschüttert von dem Gedanken an die Nichtigkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen[28], kehrt der Mystiker der Welt, der Gesellschaft, der Kultur den Rücken und flüchtet sich in das eigene Innere; er ‚verschließt' — das ist die Bedeutung des griechischen Stammwortes *μύειν* — die Pforten der Sinne und sucht in angestrengtem Ringen alle in seinem Herzen sich regenden Lebenstendenzen zum allmählichen Absterben zu bringen, er trachtet den gesunden und starken Willen zum Leben zu entwurzeln, er müht sich, die in der Seele sich tummelnden Gefühle, Affekte und Triebregungen zu ertöten; so gelangt er nach hartem

Kampf zum stillen Herzensfrieden und zur weltüberlegenen inneren Freiheit, zum entsagungsstarken kühlen Gleichmut und zur ruhe- und wonnevollen Seligkeit; nachdem er dem Endlichen entronnen ist, strahlt ihm ein Unendliches auf; so findet er das Heil der Seele, die Erlösung[29]. Dieses geistige Heilsstreben, dieses innerliche Sichsehnen und Ringen nach Erlösung scheint mit der primitiven Kultreligion, dem Opfer- und Reinigungswesen, dem Beschwörungs- und Weiheritual nichts gemein zu haben; aber es ist doch religiös im reinsten Sinne des Wortes, ein Sichlösen vom Vergänglichen und ein Emporsteigen zum Unvergänglichen, die Abkehr von der sinnlichen Welt und die Erhebung in eine übersinnliche Sphäre, der Aufstieg der Seele zum ‚höchsten Gut'. In diesem Sinne ist auch der Buddhismus Religion, mystische Erlösungsreligion wie die *Tao*-Lehre Laotses, wie die *Âtman*-Mystik der Upanishaden, wie der Neuplatonismus der sterbenden Antike, wie der Sûfismus im Islâm und wie die christliche Mystik aller Jahrhunderte.

Das Beten und Bitten um Leben und Glück, wie es uns in der Volksfrömmigkeit aller Länder und Zeiten begegnet, ist der Mystik fremd. Wo sie ein wirkliches Beten kennt, da betrachtet sie dieses nur als Vorstufe des höheren mystischen Gebets, des stillen Meditierens und Kontemplierens, des schweigenden Betrachtens und Versunkenseins. Dieses mystische Beten ist kein schlichtes ‚Sichausschütten', keine Aussprache, kein Gebets*akt*, sondern ein Gebets*zustand*, in dem die Seele lange Zeit unverrückt und ungestört weilt, in dem sie einsinkt und untergeht in der göttlichen Unendlichkeit. Die Mystiker nennen dieses ihr Gebet, das nichts zu tun hat mit gesprochenen Worten und geschriebenen Formeln, das ‚innere', ‚inwendige' Gebet, das ‚wortlose Gebet des Herzens', die *oratio mentalis, προσευχὴ πνευματική, νοερά, καρδιακή*[30]. Eine solche ‚*oratio mentalis*' kennt auch der Buddhismus; denn die ‚Versenkung' (*samâdhi, jhâna*) hat im Buddhismus dieselbe Funktion, die dem ‚Gebet des Herzens' in der abendländischen Mystik zukommt. H. Oldenberg hat dies richtig erkannt, wenn er in seinem klassischen Werke über Buddha schrieb: „Was für andere Religionen das Gebet ist, das ist für den Buddhismus die Andacht der Versenkung[31]." Und Hermann Beckh, einer der feinfühligsten abendländischen Interpreten des Buddhismus, urteilt: „Man kann das Wesen des Buddhismus als einer Religion und zugleich seinen Unterschied von anderen Religionen auf keinem anderen Wege richtiger erfassen, als wenn man auf diese Bedeutung der Meditation hinweist und sie vergleicht mit der Rolle, die in anderen Religionen das Gebet spielt. Wie für andere Religionen das Gebet den Nerv des religiösen Lebens bildet, so ist für den Buddhisten dieser Nerv des religiösen Lebens die Meditation, die meditative Versenkung in das Geistige, Übersinnliche, in dasjenige, was dem modernen abendländischen Empfinden zunächst als ein Nichts erscheint[32]." Man hat das Christentum als ‚die Religion des Gebets' bezeichnet (s. Das Gebet[2] 235); den Buddhismus kann man als ‚die Religion der Versenkung' charakterisieren. Das Wort des genialen englischen Baptistenpredigers Bunyan: „Du bist kein Christ, wenn du kein Beter bist[33]," kann man im Hinblick auf den Buddhismus variieren:

„Du bist kein Buddhist, wenn du nicht in der Versenkung heimisch bist.“ Es gibt heute nicht wenige Gebildete, welche schwärmerische Sympathie für den Buddhismus hegen oder die gar in ihm die Idealreligion, Europas Zukunftsreligion, erblicken, weil sie von ihm die Lösung aller Welträtsel und aller Kulturprobleme erhoffen. Aber wenige von den modernen Buddhaverehrern sind sich darüber klar, welch gewaltige ethisch-religiöse Forderungen Buddha an seine Jünger stellt. Buddhismus ist nicht, wie viele Abendländer glauben, herber Weltschmerz, wehmütiges Mitleid gegen alle Wesen und schmachtende Nirvânasehnsucht, sondern ein angespanntes Ringen nach dem Heil, nach der reinen Leidenschaftslosigkeit und der befreienden Erkenntnis, ein Ringen in unermüdlicher Selbstzucht und Selbstertötung, in angestrengter Meditation und Versenkung. Der, welcher ernstlich nach der Erlösung verlangt, muß entschlossen den asketisch-mystischen Heilsweg betreten, „aus der Häuslichkeit in die Hauslosigkeit“ wandern, wie ein oft gebrauchtes buddhistisches Wort lautet; er muß die Brücken mit der Welt mit derselben radikalen Rücksichtslosigkeit abbrechen, mit der ein Antonius in die ägyptische Wüste eilte und Anachoret wurde, und mit der im Mittelalter zahlreiche geistig hochstehende Männer und Frauen hinter Klostermauern sich zurückzogen, um ihr ganzes Leben der Buße und Pflege der Innerlichkeit zu weihen. Und wie die abendländischen Mystiker ein stetes Gebetsleben lebten und das ‚Gebet ohne Unterlaß‘ zu verwirklichen suchten[34], so muß der Nachfolger Buddhas sich ganz der Versenkung widmen. „Buddhas Jünger sind allzeit wachsam, und Tag und Nacht erfreut sich ihr Gemüt an der Meditation,“ heißt es in der alten Verssammlung des Dhammapada (301). Die abendländische Askese und Mystik bringt uns der fremdartigen Gedanken- und Stimmungswelt des Buddhismus viel näher als die pessimistische Philosophie Schopenhauers und E. v. Hartmanns. Die Vertrautheit mit dem Betrachtungs- und Gebetsleben der christlichen Mystiker ermöglicht uns Kindern des Abendlandes und der Neuzeit das Verständnis der uns zunächst so seltsam anmutenden Versenkungspraxis der buddhistischen Bettelmönche.

3. Die Stufen des Heilpfades.

Das Ziel, dem die christliche wie die neuplatonische, jüdische und sûfistische Mystik nachtrachtet, ist die beseligende Einigung der Seele mit ihrem höchsten Gut, mit Gott (*ἕνωσις, unio, ’achdûth, tauḥîd*); das Ziel, dem die buddhistische Heilssehnsucht nachstrebt, ist Nirvâna, die Seligkeit und Ruhe, für die es weder Bilder noch Begriffe gibt. Dieses hohe Erlösungsziel läßt sich nicht wie das Heilsideal des biblischen Christentums durch einen einmaligen Akt der reuevollen Bekehrung, der gläubigen Hingabe und festen Zuversicht verwirklichen, nur schrittweise vermag die heilsdürstende Seele diesem hehren Ideal sich zu nähern, mühsam muß sie sich von Staffel zu Staffel zum Gipfel der Vollendung emporarbeiten. Die Wonne der mystischen Einigung oder des Nirvâna läßt sich nur um den Preis der Ertötung des naiven Lebenswillens, der gewaltsamen Unterbindung des gesunden Affekt- und Trieblebens erkaufen. Dieser lang-

wierige seelische Prozeß – die Neuplatoniker bezeichnen ihn als ἅπλωσις, ‚Vereinfachung', die deutschen Mystiker als ‚Entwerden' oder ‚Entmenschen', die indischen wie die abendländischen Mystiker nennen ihn auch gerne ‚Vernichtung' (*nirodha*, *annihilatio*[35]) — wird im Orient und Okzident als ein in Etappen gegliederter Pfad vorgestellt. Die Neuplatoniker unterscheiden drei Heilsstufen: κάθαρσις, ἔλλαμψις, ἕνωσις; ihnen folgen die christlichen Mystiker, wenn sie den Heilspfad als ‚*via purgativa*', ‚*via illuminativa*', ‚*via unitiva*' staffeln[36]. Buddha verkündete in der Predigt von Benares den ‚achtfachen vornehmen Weg': „rechter Glaube, rechtes Sichentschließen, rechtes Wort, rechte Tat, rechtes Leben, rechtes Streben, rechtes Gedenken, rechtes Sichversenken". Diese achtgliederige Formel ist jedoch nur eine unvollständige und ungenaue populär-poetische Fassung des buddhistischen Heilspfades. Das eigentliche Heilspfadschema, das uns in den buddhistischen Lehrschriften immer wieder begegnet, enthält vier Glieder: *sîla* (Zucht), *samâdhi* (Versenkung), *paññâ*, seltener *ñâṇam* (Erkenntnis), *vimutti* (Erlösung[37]).

Das Fundament alles Heilsstrebens ist *sîla*, die ethisch-asketische Selbstzucht. Das sittliche Wollen und Tun ist für die Mystik kein Selbstwert, sondern ein Mittel zur Erlangung des höher stehenden religiösen Erlösungsideals; es hat nur negative, vorbereitende Bedeutung als Mortifizierung der Sinnlichkeit, als Unterdrückung der Affekte und Begierden, kurz als sukzessive κάθαρσις. „Schritt um Schritt, Stück für Stück, Stunde für Stunde soll der Weise sein Selbst vom Unreinen läutern, so wie der Silberschmied das Silber läutert," lehrt das Dhammapada (239). Alles ethische Wollen und Handeln strebt der heiligen Leidenschaftslosigkeit, der ἀπάθεια (*virâga*) zu.

Sîla[38] ist zunächst die Haltung der alten ethischen Gebote des Brahmanismus in Tat, Rede und Gesinnung: *ahiṃsâ*, das ‚Nichtschaden', d. h. die Schonung der Lebewesen und die Freiheit von Haß, *asteya*, das ‚Nichtstehlen', die Achtung fremden Eigentums und das Nichtbegehren nach fremdem Gut, *brahma-cariya*, der ‚heilige', d. h. zölibatäre Wandel und die Unterdrückung aller sexuellen Phantasien und Wünsche[39], *sacca* (Sanskrit *satya*), die absolute ‚Wahrhaftigkeit', ferner das Meiden berauschender Getränke und der Verzicht auf Vergnügungen aller Art, auf Luxus, Bequemlichkeit und Besitz. Zu der Haltung der brahmanischen Lebensregeln in Gedanken, Worten und Werken tritt hinzu die straffste ‚Zügelung der Sinne' (*indriya-saṃvara*)[40]; die Sinnesempfindungen, welche immer wieder die ungestüme Begierde nach den Dingen der Außenwelt aufsteigen lassen, müssen der schärfsten Kontrolle unterworfen werden; der heilsbeflissene Mönch ‚bewacht die Pforten der Sinnesorgane' (*indriyesu guttadvâro hoti*[41]), ein treffendes Bild, das uns in ähnlicher Form auch bei abendländischen Mystikern begegnet. Die ganze Willensenergie muß nach innen konzentriert werden, in ‚vollem Bewußtsein' (*sati-sampajañña*) schaut der Erlösungshungrige nach dem Heilsziel[42]. Von besonderer Wichtigkeit für das geistliche Leben ist schließlich die Beseitigung der ‚fünf Hindernisse' (*pañca nîvarane*[43]): Weltliebe, Böswilligkeit und Schadenfreude, Trägheit und Schlaffheit, Angst und Unruhe, Zweifelsucht. Die

stürmischen Affekte, welche die Seele immer wieder in Unruhe versetzen, müssen ebenso überwunden werden wie die Energielosigkeit und Willensschwäche, damit der Geist, geläutert und gefestigt, fähig wird, die Kunst der Versenkung zu üben.

Sîla, die ethisch-asketische Zucht, bildet nur die Vorstufe für die zweite Sprosse der Heilsskala: *samâdhi*, die Versenkung, wörtlich die Zusammenstellung, Zusammenfassung aller seelischen Kräfte[44]. Am nächsten kommt diesem Sanskritterminus das deutsche Wort ‚Sammlung'[45], das mit besonderer Vorliebe auf das geistliche Leben angewendet wird. Das französische Wort *‚recueillement'* wird von der Mystik des 16. und 17. Jahrhunderts fast genau in demselben Sinne gebraucht wie der buddhistische Terminus *samâdhi*. Die Versenkung vollendet den psychologischen Prozeß, den die Askese eingeleitet, den Prozeß des ‚Entwerdens', des *anupubba-nirodha*[46], der sukzessiven Selbstvernichtung. Hatte *sîla* die groben Affekte und Triebe gedämpft, so soll *samâdhi*, die peinliche Innenkonzentration, die feineren seelischen Regungen, die zarten Gefühle und weichen Stimmungen, die farbigen Phantasievorstellungen und schüchternen Willenstendenzen allmählich beseitigen und damit auch die im Unterbewußtsein schlummernden ‚Bildekräfte', die *saṅkhâra* (Sanskrit *saṃskâra*), die verborgenen Prädispositionen[47], zum Absterben bringen. Die Versenkung ist nach einem Worte Koeppens „Abstraktion, Rückzug aus der Welt der Erscheinung, Reinigung des Herzens vom Verlangen, Lossagung von jeder Bestimmtheit des Willens, der Vorstellung und des Denkens, die zuletzt zur vollkommenen Leerheit und Apathie, zum Nichtwollen, Nichtempfinden, Nichtdenken hinaufträgt"[48]. Das gesunde Seelenleben — in jedem gesunden und lebensstarken Menschen schwingt das Gefühl, lodert der Affekt, drängt der Wille, blüht die Phantasie, entfalten sich die Anlagen — wird durch die Versenkungsarbeit an der Wurzel getötet. Aber *samâdhi* hat nicht bloß eine negative Funktion als Vereinfachung und Entleerung des normalen Seelenlebens, sondern auch eine positive Seite als Konzentration aller geistigen Kräfte nach innen. Die Versenkung überragt darum die vorausgehende Stufe des Heilspfades an innerer Bedeutung. „Alle guten Zustände", heißt es im *Milinda-pañha*[49], „haben *samâdhi* als Haupt, gründen in *samâdhi*, streben *samâdhi* zu, bergen sich in *samâdhi*."

Samâdhi ist die wichtigste Etappe des ganzen buddhistischen Heilsweges; aber es ist nicht das Heilsziel, sondern nur das Heilsmittel. Es schafft jenen seelischen Zustand, in dem die befreiende übersinnliche Erkenntnis möglich ist. Wenn die heilsbeflissene Seele von der äußeren Welt losgelöst und von allen konkreten Inhalten entblößt ist, dann ist die Voraussetzung für die dritte Stufe der Heilsskala gegeben: für *paññâ*, die religiöse Weisheit, die kontemplative Erkenntnis. Nur der völlig Versunkene (*samâhito*) ist imstande, die vier heiligen Wahrheiten zu schauen, die dem Buddha unter dem heiligen *Bodhi*-Baume aufgingen: das Leid, seine Ursache, die Zerstörung dieser Ursache, den Weg, der zu ihrer Zerstörung führt. Das heilige Wissen, das Erkennen des vielverschlungenen Ursachenzusammenhanges und seiner Aufhebung, ist die erlösende Macht; wer es erlangt hat, der ist für immer befreit vom leidvollen Kreislauf der

Geburten, er geht ein in die selige Ruhe des Nirvâna, er hat die Endstation des großen Heilsweges erreicht, *vimutti*, die Befreiung, Erlösung.

So ist die Versenkung nur eine Sprosse der Heilsskala, eine Etappe des Erlösungsweges. Sie ist ebenso wie die sittliche Zucht, die ihr vorausgeht, nur ein Vorläufiges, Vorbereitendes, nicht ein Endgültiges. Auch die ‚*oratio mentalis*' der abendländischen Mystik stellt nur eine Vorstufe der mystischen Einigung dar. Proclus, der neuplatonische Gebetstheoretiker, sagt: „Das ist das eigentliche Ziel des Gebets, daß es die Vereinigung mit dem Ruhepunkte herstelle, alles, was aus der göttlichen Einheit entsprungen ist, wieder in das Eine hineinsetze[50]." Die Versenkung ist also wie das inwendige Gebet des Mystikers ein unentbehrliches Glied in dem festgefügten Aufbau des Heilswirkens, in dem ein Glied das andere trägt und hält. Nach der Überlieferung hat noch der sterbende Buddha diesen inneren Zusammenhang der Heilsstufen seinen Jüngern wiederholt eingeschärft: „Segensreich und fruchtbar ist die Versenkung, wenn sie auf der rechten Zucht beruht, segensreich und fruchtbar ist die Erkenntnis, wenn sie auf der rechten Versenkung beruht, und von solcher Erkenntnis durchdrungen, wird die Seele frei von allem Wahn der Weltenlust, des Weltenseins und der Unwissenheit[51]."

4. Die Vorbereitung zur Versenkung.

Die Versenkung ist keine leichte Arbeit. Luther hat das Gebet ‚das allerschwerste Werk', ‚eine Arbeit über alle Arbeit' genannt[52]. Das gilt in ähnlicher Weise für die Versenkung der buddhistischen Bettelmönche. Sie erfordert eine ungeheure geistige Konzentration, die straffste Willensanspannung, einen jahrelangen ‚*training of soul*'. Nur der, welcher *sîla* erlangt hat (*sîla-sampanno*, Aṅg. I p. 221), welcher in harter asketischer Arbeit die drängenden Leidenschaften und Begierden des Herzens überwunden hat, welcher der Welt und sich selbst abgestorben ist, ist zur Versenkung geschickt. Wer die Versenkung üben will, in dessen Inneren muß es ganz still geworden sein. Aber auch von außen darf kein Lärm die kontemplative Andacht stören. Ein Kirchenvater, Joannes Damascenus, nennt die Einsamkeit ‚die Mutter des Gebets'[53]; die Einsamkeit ist auch für die buddhistische Versenkung die unerläßliche Vorbedingung. Der Asket, welcher der Versenkung sich widmen will, zieht sich in ein menschenleeres Haus zurück oder er eilt hinaus in den weltfernen Wald, in die öde Wildnis oder an eine von den Menschen gemiedene Leichenstätte; er läßt sich nieder an einem stillen, traulichen Uferplatz oder unter einem mächtigen Baume oder er wählt eine einsame Gebirgshöhle, eine wilde Schlucht, eine ragende Bergeshöhe zur Stätte heiliger Betrachtung[54]. Die *Thera-gâthâ* und *Therî-gâthâ*, die Psalmen der Mönche und Nonnen, diese Perlen der buddhistischen Literatur, besingen immer wieder die stille Schönheit der Natur, die den Mönch und die Nonne zu frommer Meditation einlädt.

„Wenn die Donnerwolke die Trommel rührt,
Auf der Vögel Pfaden der Regen rauscht,
Und in stiller Bergesgrotte der Mönch
Der Versenkung pflegt, kein Glück wie dies.

Wenn am Ufer des Stromes, von Blumen umblüht,
Die der Wälder bunte Krone kränzt,
Er in seliger Ruh der Versenkung pflegt,
Kein Glück mag ihm werden, das diesem gleicht[55]."

Die in der Berg- und Waldeinsamkeit meditierenden buddhistischen Bettelmönche erinnern uns an den Poverello von Assisi, der, wenn er den inneren Drang zum Beten spürte, hinauseilte in die Wälder und Höhlen des Alvernergebirges, um dort mystische Gebetszwiesprache mit seinem Heiland zu pflegen.

Affektlose innere Ruhe und ungestörte Einsamkeit sind die ersten Voraussetzungen für die Übung der Versenkung. Eine weitere Voraussetzung bildet die unbewegliche, ruhige Körperhaltung. Der Bhikkhu nimmt die kontemplative Hockerstellung ein. In den Lehrschriften des buddhistischen Kanons wird die Beschreibung der Versenkung häufig mit folgendem Satze eingeleitet: „Da sitzt ein Bettelmönch im Walde oder an der Wurzel eines hohen Baumes oder in einem menschenleeren Haus, die Beine übereinandergeschlagen (*pallaṅka*), den Körper gerade aufgerichtet, wachen Geistes vor sich hinblickend[56]." Diese Hockerhaltung ist eine uralte Gebets- und Adorationshaltung, die uns, zumal in der Anrufung der chthonischen Mächte, bei den verschiedensten Völkern der Erde begegnet[57]. Die brahmanische und buddhistische Heilslehre übernahm diese alte Gebetshaltung (*âsana*, Sitzen) als Meditationshaltung; denn sie bietet die beste äußere Grundlage für ein langandauerndes Meditieren und Weilen in übersinnlichen Sphären[58]. Nach der Legende hat Buddha in dieser Stellung schon als Kind unter dem Rosenapfelbaum meditiert, in derselben Stellung erlangte er unter dem Bodhibaum die Erleuchtung[59]. Schon die *Gandhâra*-Kunst pflegt den Buddha am häufigsten in dieser Haltung abzubilden[60]. Im Gegensatz zur Schule des *Haṭha-yoga* (‚gewaltsamen Yoga'), welche ein kompliziertes System von künstlichen Meditationsstellungen und -gesten ausgebildet hat[61], legt der Buddhismus auf Äußerlichkeiten bei der Meditation keinen Wert; er weist (wie auch der *Râja-yoga*) jeden rein körperlichen Training, alle imponierenden Turn- und Jongleurkunststücke, wie sie die heutigen Yogin und Fakire Indiens vorführen, entschieden ab. Die Versenkung ist eine rein geistige Tätigkeit; der hockenden Körperhaltung kommt nur eine dienende Bedeutung zu; sie hat nur den einen Zweck, die Körperbewegungen aufzuheben und eine andauernde geistige Konzentration zu ermöglichen.

Eine weitere Vorbereitung zur Versenkung ist die Atemregulierung. Der Atem gilt im Buddhismus wie im Yoga als der *kâya-saṅkhâra*, die verborgene Bildekraft des Körpers, während die im Unterbewußten schlummernden seelischen Anlagen und Triebe die Bildekräfte des bewußten Seelenlebens (*citta-saṅkhâra*) sind[62]. Dieser Bildekraft des Körpers gilt es beizukommen; dies geschicht jedoch nicht, wie im Yoga, durch künstliches Anhalten des Atems (*prâṇ-âyâma*)[63] — nach der Überlieferung hat Buddha selbst in der Zeit seines Suchens diese gewaltsame Atemhemmung geübt, aber dann als nicht der Erlösung dienlich verworfen[64] —; dies geschieht vielmehr durch die geistige Kontrolle und Beherrschung des Atems

in ,besonnenem Bewußtsein' (*sati-sampajañña*); die Atemregulierung heißt geradezu die ,besonnene Beachtung des Ein- und Ausatmens' (*ânâpâṇa-sati* oder *ânâpâṇa-sati-samâdhi*[65]). „Der Mönch", so lautet die oft wiederkehrende Formel der Lehrschriften, „atmet bewußt ein, er atmet bewußt aus; wenn er lang einatmet, erkennt er: ich atme lang ein; wenn er lang ausatmet, erkennt er: ich atme lang aus; wenn er kurz einatmet, erkennt er: ich atme kurz ein, wenn er kurz ausatmet, erkennt er: ich atme kurz aus[66]." So begleitet der sich zur Meditation vorbereitende Asket einen jeden Atemzug, er sei nun oberflächlich oder tief, mit vollbewußter Achtsamkeit. Es handelt sich also nicht um die künstliche Atemunterdrückung, sondern um die Erhebung der Atemtätigkeit in die Sphäre des klaren Bewußtseins. (Die scheinbar völlige Aufhebung des Atems erfolgt von selbst auf einer höheren Stufe der Versenkung[67].) Buddha hat, der Tradition zufolge, diese Art der Atemregulierung als ,treffliche und freudenreiche' gepriesen. Seine Jünger wies er an, auf die Frage, wie er die Regenzeit zugebracht habe, zu antworten: „Versenkt in die bewußte Beachtung des Ein- und Ausatmens, pflegte der Erhabene während der Regenzeit zu verweilen[68]."

5. Die vier Stufen des *jhâna*.

Der Asket hat seine Affekte gedämpft, seine Triebe gebändigt, er hat durch die unbewegliche Körperhaltung und die bewußte Regulierung des Atems die physische Aktivität auf ein Minimum reduziert; jetzt ist er geschickt, seine ganze geistige Energie dem Übersinnlichen zuzuwenden. Er beginnt mit der Übung der geistigen Versenkung, des *jhâna* (= Sanskrit *dhyâna*[69]). Der Terminus *jhâna*[70] wird von den abendländischen Gelehrten sehr verschieden wiedergegeben.

Eugène Burnouf, einer der bahnbrechenden Erforscher des Buddhismus, der zuerst in Europa eine Abhandlung über die buddhistische Versenkung schrieb, zerbrach sich schon den Kopf darüber, ob er jhâna mit ,Meditation' oder ,Kontemplation' übersetzen solle, und entschied sich für ,Kontemplation'[71], worin ihm Foucaux[72] und Senart[73] folgten. T. W. Rhys Davids faßt es als ,rapture'[74], als ein Fortgerissen-, Entrückt-, Entzücktwerden; seine gelehrte Gattin Caroline umschreibt es ähnlich als ,rapt meditation', ,rapt contemplation', ,rapt musing', als ,rapt, absorbed, concentrated musing'[75]; Edmund Hardy übersetzt es mit ,Verzückung'[76]; Oltramare erklärt es als ,un phénomène complexe d'exaltation psychique, de trance'[77]; Barthélemy Saint Hilaire[78], De la Vallée Poussin[79], Oldenberg[80] und Dutoit[81] fassen jhâna als ,Ekstase'; Warren übersetzt es mit ,trance' (Bewußtlosigkeit, Scheintod) und erklärt es näher als ,self-hypnotism'[82]; Eklund, zwei Erklärungen kombinierend, glaubt jhâna in der Terminologie der Mystik als ,Ekstase', in der Terminologie der modernen Psychologie als ,trance' wiedergeben zu dürfen[83]. Koeppen findet in ,Beschauung' ein Äquivalent[84], Edmund Hardy redet in seiner früheren Schrift von der ,tiefen Meditation'[85]; K. E. Neumann übersetzte es zuerst mit „Transzendentalmeditation', später mit ,Schauung'[86]; H. Beckh übersetzt ,Beschauung' oder ,Sinnen'[87]; Seidenstücker überträgt ,Vertiefung'[88], Nyânatiloka ,Selbstvertiefung'[89], R. O. Franke ,Versenkung'[90], Hackmann ,Versenkung' oder ,Sinnen'[91]. Der bestehenden Übersetzungsschwierigkeiten war sich schon Childers wohl bewußt, wenn er in seinem grundlegenden Pâli-Dictionary (p. 169) jhâna mit einer ganzen Reihe von Termini umschreibt: ,meditation, contemplation, religious meditation or abstraction of the mind, mystic or abstract meditation, ecstasy, trance'.

Die meisten der erwähnten Übersetzungen sind teils ungenau, teils ver-

fehlen sie den psychologischen Charakter des *jhâna*. *Dhyâna*[92] (von *dhyâ*, ‚denken', ‚sinnen') bedeutet ursprünglich nichts anderes als das religiöse Nachdenken, Sinnen, die ‚Andacht'; letzterer Ausdruck verdient den Vorzug, weil er in unserem Sprachgebrauch eine spezifisch-religiöse Färbung hat und in gleicher Weise auf das Gebet wie die Betrachtung angewendet wird. *Dhyâna* ist das andächtige Sinnen über eine religiöse Wahrheit, über *âtman* und *brahma* in der vedântischen Mystik, über das Leid und seine Ursachen im Buddhismus. *Dhyâna* bedeutet aber nicht bloß den A k t des angestrengten Meditierens, Betrachtens, Erwägens, sondern auch das Resultat der Meditation, die tieferen Andachts z u s t ä n d e , die Zustände der Versunkenheit, in welche die Meditation übergeht.

Der Terminus *dhyâna* zeigt eine gewisse Verwandtschaft mit dem schon erwähnten Wort *samâdhi*, das die zweite Stufe des Heilspfades bezeichnet und ‚innere Konzentration', ‚Zusammenfassung aller geistigen Kräfte' bedeutet. *Samâdhi* und *jhâna* werden viel verwechselt und identifiziert, selbst von den buddhistischen Dogmatikern[93], fallen aber keineswegs zusammen. *Samâdhi* ist der weitere, generelle, *jhâna* der engere, spezielle Begriff[94]. *Samâdhi* ist die „Allgemeinbezeichnung für das Gesamtgebiet der geistigen Konzentration und Meditation im weitesten Sinne"[95], der ‚geistige Habitus' des Buddhajüngers[96]; *jhâna* hingegen bezeichnet eine spezielle Versenkungsmethode, der andere (die später zu erörternden *appamaññâ* und *âruppa*) zur Seite stehen. *Samâdhi* umschließt das *jhâna* in seinen Stufen; es ist schon vorhanden, wenn der Mönch, innerlich gefestigt, die *jhâna*-Übung beginnt; es vertieft und steigert sich in ihrem Verlauf und erlangt durch sie seine Vollendung[97]. Von dem Heilsbeflissenen, der sich zur Übung des ersten *jhâna* vorbereitet, heißt es, daß er ‚zur Sammlung gelangt' (*samâdhiyati*, das Denominativ von *samâdhi*[98]), der Zustand des zweiten *jhâna* gilt als ‚aus der Sammlung geboren' (*samâdhi-ja*[99]), der Geist des *arhat* (Heiligen), der zur Höhe des vierten *jhâna* emporgeklommen ist, wird als *samâhito* (gesammelt, versunken) bezeichnet[100]. *Samâdhi* ist somit Voraussetzung und Ziel des *jhâna* zugleich[101].

Jhâna ist ebenso wie der ganze Heilspfad keine einheitliche Größe, sondern stellt selbst wieder eine S t u f e n l e i t e r dar; die andächtige Versenkung wird nach psychologischen Kategorien gestaffelt[102]. Solche künstliche Klassifikationen, die eine hohe Begabung zu psychologischer Selbstbeobachtung voraussetzen, begegnen uns in der Mystik aller Zeiten und Länder, in der neuplatonischen und ṣûfîstischen Mystik wie in der christlichen Mystik des Mittelalters und der neueren Zeit. Überall dort, wo die Mystik reflektiert wird und zur psychologischen Analyse und Beschreibung der mystischen Seelenzustände fortschreitet, treffen wir kunstvolle Konstruktionen von Gebets- oder Versenkungsleitern[103]. Der Neuplatoniker Jamblich unterscheidet drei εἴδη (‚Ideen') des mystischen Gebets[104], Proclus gliedert es in fünf ὅροι (‚Begriffe)'[105]; Algazâlî spricht in sehr feinsininger Weise von den drei ‚Hüllen des Gebets'[106]; der Fortschritt wird hier nicht von unten nach oben, sondern von außen nach innen gedacht; der mittelalterliche Franziskanermystiker David von Augsburg schrieb einen Traktat ‚*de septem gradibus orationis*'; ein Eckhartjünger gab ihn in überarbeiteter Form deutsch heraus unter dem Titel: ‚Die sieben Staffeln des Gebets'[107]; der spanische Mystiker Johann vom Kreuz kennt drei Stufen des Gebets[108]; seine geistige Freundin, die Karmeliterin Teresa, beschreibt mit erstaunlicher psychologischer Sicherheit die vier Stufen des inneren Gebets[109]. Nahezu zwei Jahrtausende vor ihr hat Buddha bzw. seine Jüngerschaft die vierfache Stufenleiter des *jhâna* ge-

schaffen, die an unzähligen Stellen des *Sutta-piṭaka*, d. i. der Lehrschriften des buddhistischen Pâlikanons, mit stets den gleichen formelhaften Worten wiederkehrt[110]. Wir treffen sie in derselben Fassung auch im *Lalita Vistara*, einem (in seinen Grundlagen alten) legendären Buddhaleben, das als der heiligste Text der *Mahâyâna*-Buddhisten gilt[111].

Die Beschreibung des vierfältigen *jhâna* wie der später zu besprechenden parallelen Versenkungsskalen erfolgt in den kanonischen Texten mit stets denselben stereotypen Wendungen. Das Verständnis dieser Beschreibung wird nach einem Worte Oldenbergs[112] „durch das scholatische Beiwerk unbestimmter oder imaginärer psychologischer Kategorien in ihrer Klarheit nicht unwesentlich beeinträchtigt“. Die anschaulichen Vergleiche, welche an manchen Stellen der formelhaften Beschreibung folgen, hellen manches Dunkel auf; dagegen tragen die näheren Erklärungen der *Abhidhamma*-Literatur[113] und der außerkanonischen scholastischen Werke[114] nicht allzu viel zur richtigen Interpretation der formelhaften Termini bei. Diese Kommentare sind meist nicht wie die altehrwürdigen Formeln des Kanons der Versuch einer psychologischen Beschreibung des persönlich Erlebten, sondern spitzfindige, ermüdende Erörterungen über diese dogmatisch hingenommenen Formeln, mehr philologischer wie psychologischer Natur. Als die lebendige Versenkungspraxis erstarrt war, trat an die Stelle der seelisch läuternden und erhebenden Andacht eine seelenlose Grübelei über die traditionellen Formeln, eine doktrinäre Psychologie suchte Ersatz zu bieten für die verloren gegangene Mystik. Die zahllosen Klassifikationen, die „willkürlich geschaffene und banale Kategorien“ bis zum Überdruß aufzählen, wie die unwissenschaftlichen Definitionen, die „sich nur in einer endlosen Aneinanderreihung von Synonymen bewegen“[115], sind bisweilen geeignet, uns mehr zu verwirren als zu belehren, ja sie können uns geradezu irreführen. Erleichtert wird das Verständnis der buddhistischen Versenkungsstufen durch einen Vergleich mit der abendländischen Mystik, die uns auf Schritt und Tritt Parallelen zur Meditations- und Kontemplationsweise der buddhistischen *bhikkhu* aufweist.

Die Formel des vierfachen *jhâna* wird häufig mit folgenden Worten eingeleitet: „Sobald nun der *bhikkhu* erkennt, daß die fünf Hindernisse (s. o. S. 10) in seinem Innern beseitigt sind, erwacht in ihm Befriedigung und Lust, der Körper kommt zur Ruhe, im Besitz dieser Ruhe fühlt er Glück, und wenn er Glück fühlt, gelangt sein Geist zur Sammlung[116].“ Eine andere Einleitungsformel lautet: „Ich war standhaft und entschlossen, bei klarem Bewußtsein, unbetört, beruhigten Körpers, ohne Regung, gesammelten, konzentrierten Geistes[117].“ Nun folgt die Beschreibung der ersten *Jhâna*-Stufe[118]:

So vivicc'[119] *eva kâmehi* *vivicca akusalehi dhammehi*	Sich absondernd von den Lüsten, sich absondernd von allen unreinen Zuständen,
savitakkaṃ savicâraṃ[120]	das mit Überlegung und Erwägung[120] verbundene,
vivekajaṃ[121] *pîti-sukhaṃ*[122]	aus der Abgeschiedenheit geborene[121], freudenreiche, lustvolle[122]
paṭhama-jjhânam upasaṃpajja viharati.	erste jhâna erlangend, verweilt er.

Der Mönch sammelt sich, er wendet sich von der zerstreuenden Mannigfaltigkeit äußerer Wahrnehmungen und innerer Vorstellungen ab, dämmt die Fülle der Gestalten zurück, konzentriert seine Aufmerksamkeit in willentlicher Wahl auf einen bestimmten Gegenstand und beginnt ihn zu betrachten und über ihn zu sinnen. Von diesem Gegenstand der Betrachtung verrät die knappe, formelhafte Charakteristik des ersten *jhâna* nichts. Andeutungen geben uns verschiedene Stellen der alten Verssammlung des *Sutta-nipâta* wie bestimmte Aufzählungen des *Dîgha-* und *Aṅguttara-nikâya*[123]. Ein umfassendes und anschauliches Bild von der ‚*materia meditandi*" vermittelt uns das *Sati-paṭṭhâna-sutta*, das Sûtra von den Meditationsobjekten, das dem *Dîgha-nikâya* (XXII) angehört und im *Majjhima-nikâya* wiederkehrt; es ist das Betrachtungsbüchlein, wenn man so sagen will, das Exerzitienbüchlein des buddhistischen Mönches. Eine kurze Zusammenfassung der Betrachtungspunkte gibt die Liste der vierzig *kamma-ṭṭhâna*, die im *Visuddhi-magga* des Buddhaghosa enthalten ist[124]. Ausgearbeitete Meditationstexte, wie sie auch die abendländischen Betrachtungsbücher darbieten, finden sich in jüngeren außerkanonischen Schriften, so im ceylonesischen Kommentar zum *Visuddhi-magga* (‚Weg der Reinigung') und in der siamesischen Schrift über ‚Die sieben Wege zum Nirvâna'[125].

Den zentralen Gegenstand der buddhistischen Meditation bilden die großen Wahrheiten von der Kürze und Vergänglichkeit des Lebens (*anicca*), der Nichtigkeit und Wesenlosigkeit des Daseins (*anattâ*) und vom universellen Leid (*dukkham*[126]), dieselben wuchtigen Wahrheiten, die in allen neueren christlichen Betrachtungsbüchern an der Spitze der Meditationsobjekte stehen. Diese drei Betrachtungen heißen „die Pforten, welche zur Stadt des Nirvâna führen"[127]. Schon im *Sutta-nipâta* findet die schwere und herbe Stimmung der buddhistischen Betrachtung Ausdruck.

„Unbemerkt und unerkannt ist das Leben der Sterblichen hienieden, kummervoll, vergänglich und mit Leid verbunden. Es gibt keinen Ausweg, auf dem die Geborenen dem Tode entrinnen könnten; ist das Alter erreicht, da naht der Tod, so ist das Gesetz aller Lebewesen. Wie für unreife Früchte schon frühe die Gefahr des Abfallens besteht, so besteht für die Sterblichen die Gefahr des Sterbens. Wie allen vom Töpfer gefertigten Tongefäßen das Ende des Zerbrechens bestimmt ist, so auch dem Leben der Sterblichen. Die Jungen und die Großen, die Toren und die Weisen, alle gelangen in die Gewalt des Todes, aller Ende ist der Tod. Von denen, die vom Tod überwältigt, in das Jenseits gegangen sind — nicht rettet der Vater den Sohn, noch auch die Verwandte die Angehörigen. Sieh, während die Verwandten zusehen und laut wehklagen, wird einer der Sterblichen nach dem anderen hinweggeführt wie das zum Tode bestimmte Rind. Also ist die Welt mit Tod und Altern behaftet[128]."

Nach der Anweisung des ceylonesischen Kommentars zum *Visuddhimagga* soll der Meditierende durch Vergleiche und Bilder die ernsten Grundwahrheiten von der Vergänglichkeit, Nichtigkeit und vom Leid zu phantasiemäßiger Anschaulichkeit bringen.

„Die Gestalt des Körpers", so soll er denken, „gleicht den Wogen des Meeres, die sich für einen Augenblick erheben und ebenso rasch wieder verschwinden; die Empfindung entsteht wie der Schaum, welcher von den aufeinander stoßenden Wogen spritzt; der Gedanke geht ebenso schnell vorüber wie der Blitz; die Vorstellung ist aller inneren Kraft bar wie der Stamm der Banane; die Wahrnehmung

der äußeren Gegenstände durch unsere Sinnesorgane verdient nicht mehr Vertrauen wie die Worte eines Quacksalbers . . . Alle Wesen dieser Welt sind der Vergänglichkeit unterworfen und schwanken unaufhörlich hin und her, wie eine Planke auf den Wellen des Meeres dahintreibt[129]." „Der Leib existiert nur einen Augenblick; kaum ist er geboren, wird er zerstört; er ist wie die Flamme des Blitzes, wenn sie den Himmel durchzuckt, wie der Schaum, wie das Salzkorn, das ins Wasser geworfen wird, oder wie Feuer bei trockenem Stroh oder wie eine Welle des Sees oder eine Flamme, die im Winde zittert, oder wie der Tau auf dem Gras." „Der Leib ist unwirklich genau so wie die Luftspiegelung, die im Sonnenschein sich zeigt, oder ein gemaltes Bild oder eine Speise, die man im Traum schaut, oder ein Blitz, der am Himmel tanzt, oder der Lauf eines Pfeiles, der vom Bogen abgeschossen ist." „Durch die stete Wiederholung von Geburt und Tod ist das fühlende Wesen Gegenstand steten Leidens; es ist wie ein Wurm inmitten eines Ameisennestes, wie eine Eidechse in einer Bambushöhle, die an beiden Enden brennt, wie ein noch lebendes Gerippe, beraubt von Händen und Füßen und in den Sand geworfen; wie ein Kind, das, weil es nicht geboren werden kann, stückweise aus dem Mutterleibe herausgeschnitten wird[130]."

Während der ceylonesische Kommentar und die siamesische Schrift, denen diese anschaulichen Meditationstexte entnommen sind, den Betrachtungsstoff nach den allgemeinen Gesichtspunkten: *anicca*, *anattâ*, *dukkham* ordnen, gliedert ihn das *Sati-paṭṭhâna-Sutta*[151] mit derselben straffen Systematik, mit der die ‚*Exercitia spiritualia*‘ des Ignatius von Loyola die ‚*materia meditandi*‘ darbieten. Es umfaßt vier Abschnitte: die Betrachtung des Körpers (*kâya*), des niederen Seelenlebens (*vedanâ*), des höheren Seelenlebens (*citta*) und der auf das Heilsleben bezüglichen Erscheinungen und Wahrheiten, der ‚Ordnungen‘ (*dhamma*). Der Mönch beginnt mit der Beobachtung der Ein- und Ausatmung (s. o. S. 13f.), dann durchläuft er im Geiste die verschiedenen Körperstellungen (Gehen, Stehen, Sitzen, Liegen), weiter überblickt er die alltäglichen Handlungen und Beschäftigungen: Fortgehen und Wiederkommen, Hinblicken und Wegblicken, Armbeugen und Armstrecken, das Tragen des Mantels, der Almosenschale und der Kleider; Essen und Trinken, Kauen und Tasten, Kot- und Urinausscheidung, Schlafen und Wachen, Reden und Schweigen. Die erschreckende Monotonie der Alltagsbeschäftigungen soll im Betrachtenden das quälende Gefühl der Hinfälligkeit alles Daseins erwecken. Die folgende Betrachtung des anatomischen Menschenleibes soll dazu dienen, einen ungestümen Ekel an allem Leiblichen im Meditierenden hervorzurufen. „Der Körper", so erwägt der Asket, „ist umgeben von Haut und angefüllt mit allerlei Unreinheit: es gibt in diesem Leib Haupthaare und Körperhaare, Nägel und Zähne, Haut, Fleisch, Sehnen, Knochen, Knochenmark, Nieren, Herz, Leber, Rippenfell, Milz, Lungen, Eingeweide, Gekröse, Magen, Kot, Galle, Schleim, Eiter, Blut, Schweiß, Fett, Tränen, Lymphe, Speichel, Serum, Rotz, Gelenkschmiere, Urin." Im ganzen sind es 32 Bestandteile und Absonderungen des menschlichen Körpers — ‚Unreinheiten‘ nennt sie der Buddhist —, die der betrachtende Mönch mit dem Gefühl tiefster Abscheu an sich vorüberziehen läßt. Für wie wichtig diese Betrachtung der 32 ‚Unreinheiten im Buddhismus galt, geht daraus hervor, daß sie in die *Khuddaka-pâṭha*, die ‚kurzen Rezitationen‘, aufgenommen ist, die das buddhistische Novizenbüchlein darstellen[132]. Sie kehrt auch in etwas abweichender Fassung in dem alten Dichtwerk des *Sutta-nipâta* wieder[133]. Mit einer an Perversität grenzenden Unnatürlich-

keit illustriert die mehrfach erwähnte ceylonesische Schrift die Betrachtung der 32 Körperteile.

„Der Mönch“, heißt es, „muß erwägen, daß der Leib aus 32 Unreinheiten zusammengesetzt ist, daß, wie der Wurm im Misthaufen erzeugt, er im Mutterleib empfangen wird, daß er der Behälter des Kotes ist wie der Abort, daß ekelerregende Sekrete ständig aus seinen neun Öffnungen hervorgehen, daß er wie der Graben, in den alle Art von Abfall geworfen wird, einen üblen Geruch aussendet.“ „Indem er seine Augen auf den Leib richtet, muß er hundert- und tausendmal an seine Anstößigkeit denken; daß er wie ein mit Wind gefüllter Beutel ist, eine Masse Unreinheit, und daß keine von seinen Unreinheiten in die Hand genommen werden kann[134].“

Eine nordbuddhistische Schrift gibt dem Meditierenden die Anweisung, zuerst einen Teil des eigenen Körpers, dann den ganzen Körper, weiter die ganze Umgebung und schließlich die ganze Welt wie eine Eiterbeule, eine Geschwulst, einen Knochen anzusehen[135]. Hat der *bhikkhu* an der Anatomie des menschlichen Leibes seine Häßlichkeit und Unreinheit erschaut, dann sinnt er über die chemische Zusammensetzung des Körpers: „In diesem Leib ist Erde, Wasser, Feuer und Luft.“ Der Gedanke, daß der menschliche Körper sich in chemische Bestandteile auflösen läßt, soll den ernsten Eindruck von seiner Vergänglichkeit bestärken.

Von der Betrachtung des lebenden Körpers geht der Mönch über zur erschütternden Meditation über das Schicksal des Leichnams. Neun (manchmal auch zehn) düstere Grabgesichter läßt er an seinem Auge vorüberziehen. In den anschaulichen Phantasiebildern eines verwesenden Leichnams erschaut er das Los seines eigenen Leibes; ein gellendes ‚*memento mori*‘ rüttelt sein Innerstes auf.

„Wenn er“, sagt das Meditationsrezept des *Sati-paṭṭhâna-sutta*, „an einer Grabstätte den verwesenden Leichnam eines vor einem, zwei oder drei Tagen Verstorbenen sieht, angeschwollen, dunkel verfärbt, voll eiternder Fäulnis, vergleicht er seinen eigenen Leib damit und spricht: ‚Fürwahr, das ist auch meines Leibes Natur und Schicksal; nicht gibt es eine Ausnahme‘.“ Das Bild des verwesenden Leichnams wird in der kranken Phantasie des Mönchs immer entsetzlicher. Er schaut eine Leiche, „von wilden Tieren oder Raubvögeln zerfressen“, ein Skelett, „an dem noch Fleisch, Blut und Sehnen“, ein Skelett, „seines Fleisches beraubt, aber noch blutig gefärbt und seine sehnigen Verbindungen besitzend“, ein Skelett, „fleischlos, blutlos, aber noch von den Sehnen zusammengehalten“, „einen verwesenden Leichnam, dessen Gebeine unverbunden und in alle Richtungen zerstreut sind“, „dessen Gebeine so weiß sind wie eine Muschelschale“, „dessen Gebeine in Haufen gestreut und durch jahrelange Regengüsse ausgewaschen“, „dessen Gebeine verfault sind und in Asche zerfallen“.

Bei jeder dieser unheimlichen Leichenvisionen lautet der düstere Refrain: „Das ist auch meines Leibes Natur und Schicksal, nicht gibt es eine Ausnahme[136].“ Unser gesundes abendländisches Lebensgefühl erschauert vor diesen grauenvollen Phantasiebildern der betrachtenden buddhistischen Bettelmönche. Und doch kehrt diese Betrachtung des ‚Unschönen‘, ‚Unreinen‘, ‚Häßlichen‘, die *asubha-bhâvanâ* — so heißt der buddhistische terminus technicus[137] — fast wörtlich wieder in manchen Schriften neuerer christlicher Asketen und Mystiker, ja sogar in weitverbreiteten Erbauungsbüchern. So enthält beispielsweise ein von einem Jesuiten verfaßtes und in zahlreichen Auflagen erschienenes Betrachtungsbuch eine düstere Leichenbetrachtung, die in wirkungsvoller Rhetorik mit dem Bild des lebensfrischen Körpers kontrastiert wird. „Heute in blühender Schön-

heit, duftend, geschmückt, holdselig, bezaubernd — morgen stumm, grinsend, entstellt, übelriechend, geflohen, verabscheut. Heute frische Jünglingsgestalt — morgen welke, gealterte Leiche, verzerrtes Todesbild, unheimliches Gerippe . . . Blaß, entstellt, kalt, regungslos, wird der Leichnam in wenigen Wochen nur noch in Gebeinresten bestehen. Gebeinreste und ein Totenschädel[138]." Die herben und schweren Stimmungen, welche Jahrhunderte vor Christus in die Herzen einsamer buddhistischer Asketen sich senkten, finden noch heute ein Echo in asketisch angelegten christlichen Seelen. — Die Betrachtung des verwesenden Leichnams, wie sie das *Sati-paṭṭhâna-sutta* empfiehlt, ist meist geistig-phantasiemäßig. Aber schon die *Thera-gâthâ* bezeugen, daß buddhistische Mönche bisweilen eine wirkliche Leiche aufsuchen, um bei ihrem Grauen erweckenden Anblick die *asubha-bhâvanâ* zu üben. Die Lieder der Mönche Kulla wie Râjadatta beginnen mit den Worten:

„Zur Leichenstätte stieg ein Mönch,
Er sah ein Weib verwesen dort,
Verlassen liegen im Gestein,
Von Würmern durch und durch zerwühlt[139]."

Auch christliche Asketen fühlen das Bedürfnis, bei der Meditation über Tod und Vergänglichkeit ein die Sinne erregendes Bild des verwesenden Leichnams anzuschauen; darum betrachten sie den von Schlangen umkreisten grinsenden Totenschädel.

In der Meditationsanleitung des *Sati-paṭṭhâna-sutta* folgt auf die Betrachtung des lebenden und toten Körpers die Meditation über das niedere Seelenleben; der Mönch sinnt über die elementaren Lust-, Unlust- und Indifferenzgefühle, über egoistische und anegoistische Gefühle. Daran schließt sich die bereits von ethischen Gesichtspunkten bestimmte Betrachtung des höheren Seelenlebens; in trockener schematischer Weise wird hier die affektive Seele der affektlosen, die haßerfüllte der haßfreien, die törichte der weisen, die konzentrierte der zerstreuten, die hochgemute der niedrig gesinnten usw. gegenübergestellt. Die Betrachtung der letzten Gruppe, der ‚Ordnungen' (*dhamma*) beginnt mit den fünf Hindernissen des geistlichen Lebens (s. o. S. 10); es folgen die einzelnen Sinnesorgane und die ihnen entsprechenden objektiven Qualitäten (*âyatana*), die fünf ‚Gruppen' oder ‚Seinselemente' (*skandha*), d. h. die vergänglichen und wesenlosen (*anattâ*) Bestandteile der menschlichen Persönlichkeit (*rûpa*, körperliche Form, *vedanâ*, Empfindung bzw. Gefühl, *saññâ*, Bewußtsein, *saṅkhâra*, die unterbewußten ‚Bildekräfte', Prädispositionen, Phantasievorstellungen, *viññâṇa*, die Erkenntnis); hierauf kommen die sieben ‚Merkmale der Erleuchtung' (*bojjh-anga*): Einsicht, Erforschung der religiösen Wahrheit, Energie, Befriedigung, Ruhe, Sammlung, Gleichmut. Die systematische Meditation gipfelt in der Erwägung der vier großen Heilswahrheiten, die Buddha unter dem heiligen *Bodhi*-Baume erschaute: des Leidens, der Leidensursache, deren Zerstörung und des Weges zu ihrer Zerstörung. Die umständliche Betrachtung des Körpers und Geistes, das angestrengte Aufsuchen alles Nichtigen, Häßlichen, Ekelerregenden hatte nur den einen Zweck, das Gefühl des universellen Weltleids in seiner

ganzen Schmerzlichkeit und niederschmetternden Kraft lebendig werden zu lassen[140].

Das erste *jhâna* heißt in der stereotypen Formel ‚mit Überlegung und Erwägung verbunden'. Wir wissen jetzt, worin dieses ‚Überlegen und Erwägen' besteht. Es ist kein wissenschaftliches Forschen, kein kritisches Prüfen, kein kühles Räsonnieren, sondern ein gefühlsgesättigtes, stimmungsschweres Sichversenken in die eine große Wahrheit von der Flüchtigkeit, Nichtigkeit und Leidensfülle des Daseins, vom absoluten Unwert alles Irdischen. Die spielende Phantasie mit ihren farbengesättigten Bildern steht ganz im Dienste des einen überwältigenden Gefühls, der dumpfen religiösen Melancholie[141]. Das Weltbild des meditierenden Bettelmönchs ist in verblüffender Weise vereinfacht; die ganze Welt ist nur noch das bedeutungsschwere Symbol des universellen metaphysischen Leids, die Wirklichkeit hat sich in ein Truggebilde aufgelöst. Tiefe Wehmut durchzittert den Betrachtenden, herbe Weltverachtung erfüllt ihn, alles auf diese vergängliche, wesenlose, leidvolle Welt gerichtete Begehren und Wünschen erstirbt. Die letzten Bande, die den Asketen noch an diese Welt fesselten, zerspringen; „und alle Fesseln fielen ab," singt Thera Râjadatta von der *asubha-bhâvanâ* (Thera-gâthâ 319). In der Meditation des Häßlichen vollzieht sich die endgültige innere Loslösung von der dem Tod und Unheil verfallenen Welt. „Der edle Jünger", lautet ein angebliches Buddhawort, „empfindet Ekel vor dem Gesicht, Ekel vor dem Gehör, Ekel vor dem Geschmack, Ekel vor dem Körper, Ekel vor dem Denkorgan; und indem er Ekel empfindet, wird er leidenschaftslos, und durch die Leidenschaftslosigkeit wird er erlöst[141a]."

Eben diese innere Loslösung bewirkt einen radikalen Umschlag in der seelischen Stimmung. An die Stelle der tiefen inneren Erschütterung, des Bebens und Grauens vor dem Nichtigen und Verabscheuenswerten tritt eine nachhaltige, sanft dahinströmende Stimmung der Lust und Befriedigung (*pîti-sukham*), welche die kanonische Formel als die ‚aus der Abgeschiedenheit geborene' bezeichnet. Die Unluststimmung, die zuerst den Betrachter erfüllt hatte, wirft höchstens noch leichte Schatten in das tiefe Glücksgefühl, an dem der Losgelöste sich sättigt. Wir können wenigstens vermuten, daß der ‚süße Schmerz', den christliche Mystiker bei der Betrachtung bisweilen fühlten, den das *asubha-jjhâna* übenden buddhistischen Mönchen nicht unbekannt war, wenn auch die knappe Charakteristik des ersten Versenkungsgrades nichts davon erwähnt. Welch tiefe und nachhaltige Luststimmung über die von der Welt des Vergänglichen abgeschiedene Seele und selbst auf den Körper des Meditierenden sich ausbreitet, deutet der etwas seltsame Vergleich an, der im *Sâmañña-phala-sutta* der Beschreibung des ersten *jhâna* folgt: „Wie wenn ein tüchtiger Bader oder Badergeselle in ein Metallgefäß Waschpulver tut, es mit Wasser fortgesetzt anfeuchtet und knetet, und wie der so entstandene zum Baden benutzte Teig mit Feuchtigkeit ganz durchdrungen, gesättigt, innen und außen vollgesogen ist, ohne zu tropfen, gerade so tränkt ein solcher *bhikkhu* diesen seinen leiblichen Körper, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit dem aus der Ab-

geschiedenheit geborenen Freuden- und Lustgefühl, so daß kein einziges Winkelchen desselben undurchdrungen bleibt[142]." Diese aus der ernsten Meditation herauswachsende frohe Stimmung bildet den Übergang zum zweiten *jhâna*. Die Formel fährt fort:

Puna ca paraṃ bhikkhu	Und nunmehr der Bhikkhu,
vitakka-vicârâṇam vûpasamâ	nach dem Zurruhekommen von Überlegung und Erwägung,
ajjhattaṃ sampasâdanaṃ[143]	den tiefen inneren Frieden[143],
cetaso ekodibhâvaṃ[144]	das Einswerden des Geistes[144],
avitakkam avicâraṃ	das von Überlegung und Erwägung freie,
samâdhijaṃ pîti-sukhaṃ	aus der Sammlung geborene, freudevolle, lustvolle
dutiya-jjhânaṃ upasampajja	z w e i t e jhâna erlangend,
viharati.	verweilt er.

Die krampfhafte Aufmerksamkeitsspannung erlahmt, die angestrengte Tätigkeit des Sinnens und Meditierens kommt zur Ruhe, das rege Spiel der Phantasievorstellungen endet, es tritt innere ‚Meeresstille' ein[145]. An die Stelle der aufwühlenden Erregung, in der sich der über die Nichtigkeit und das Leid sinnende Asket befand, tritt der selige Friede, die wonnevolle Ruhe, die tiefe Zufriedenheit, die innere Klarheit und Gewißheit, das frohe Getrostsein. Die sanfte Luststimmung, die aus der Erhebung über die Welt des Vergänglichen hervorgeströmt war, erlangt die Alleinherrschaft; die konkreten Objekte der Meditation, mit denen sich der Mönch zuerst intensiv beschäftigt hatte, sind dem Bewußtsein entschwunden oder stehen nur als dunkle, schattenhafte Erinnerungsbilder im Hintergrund des geistigen Blickfeldes; die frohe Stimmung allein ist geblieben. Der Betrachtende ist ganz in sich gekehrt, ruht in sich selbst, findet sein Glück in der tiefen Versunkenheit und inneren Einheit. Er gleicht, wie ein schönes Bild im *Sâmañña-phala-sutta* sagt, „einem Teiche, der von einer Quelle in ihm selbst gespeist wird, von außen aber keinen Zufluß hat, weder auf der Ost-, noch auf der West-, Nord- oder Südseite, und in den es auch nicht von Zeit zu Zeit einmal tüchtig regnet. Diesen Teich speist der in ihm selbst quellende kühle Wasserstrom mit kühlem Wasser, durchströmt, erfüllt und umflutet ihn ganz damit, so daß kein einziges Winkelchen des Teiches vom kühlen Wasser undurchdrungen bleibt. Gerade so tränkt ein solcher *bhikkhu* seinen leiblichen Körper, überschüttet ihn vollständig, erfüllt ihn ganz und durchdringt ihn von allen Seiten mit dem aus der Versunkenheit geborenen Freuden- und Lustgefühl, so daß kein einziges Winkelchen davon undurchdrungen bleibt"[146].

Die wonnevolle Ruhe und der selige Friede des zweiten *jhâna* bedeutet noch lange nicht die ersehnte Erlösung vom Leid. Die Entleerung und Läuterung des Seelenlebens muß noch weiter fortschreiten. Die Formel fährt fort:

Puna ca paraṃ bhikkhu	Wenn dann der Bhikkhu
pîtiyâ[147] *ca virâgâ*[148]	nach dem Verblassen [148] der Freude
upekkhako ca viharati	im Gleichmut verharrt,
sato ca sampajâno	einsichtig und vollbewußt,
sukhañ ca kâyena paṭisaṃvedeti,	und die Lust im Körper empfindet —

*

yan taṃ ariyâ âcikkhanti[149]:	jener Zustand, den die Weisen meinen, wenn sie sagen:
‚upekkhako satimâ[150] *sukha-vihârî*‘[150],	‚der Gleichmütige, der Besonnene weilt im Glück‘ —
[151] *tatiya-jjhânaṃ upasaṃpajja viharati.*	das d r i t t e jhâna erlangend, verweilt er.

Die Intensität des Wonnegefühls vermindert sich, die Luststimmung blaßt ab, wird vager, unbestimmter; das Seligkeitsgefühl sinkt herab zum heiteren Gleichmut. Die Lustfärbung dieser Stimmung ist matt, die Lust wird nicht wie auf den vorausgehenden Stufen als tiefgehende seelische Befriedigung, sondern als dumpfes physisches Wohlbehagen erlebt. Die Seele hat sich schon zur heiligen Indifferenzstimmung erhoben, aber im Körper strömt noch das weiche Lustgefühl, von dem die Seele im zweiten *jhâna* erfüllt war. Das *Sâmañña-phala-suttam* veranschaulicht diese eigentümliche kühle Lustempfindung in folgendem Gleichnis: „Wie in einer Gruppe blauer, weißer oder roter Lotosblumen manche mit allen ihren Teilen, mit Wurzel, Stengel und Blüte, unterhalb der Oberfläche des Wassers bleiben, ausschließlich im Wasser vegetieren und von der Wurzel bis zur Spitze von der kühlen Feuchtigkeit getränkt, umspült, geschwellt und benetzt werden, so daß auch nicht die kleinste Stelle an ihnen von der kühlen Feuchtigkeit unbenetzt bleibt, gerade so tränkt ein solcher Mensch seinen irdischen Körper mit dem Lustgefühl, das jenseits der Freude ist (*nippîtikam sukhaṃ*)[152]. ‘

Die dritte *jhâna*-Stufe bildet den Übergang von der warmen Wonnestimmung des zweiten *jhâna* zur eisigkalten Indifferenz des vierten und letzten *jhâna*. Die Formel lautet:

Puna ca paraṃ bhikkhu	Und dann wieder der Bhikkhu,
sukhassa ca pahânâ	nach dem Verlassen des Glücks,
dukkhassa ca pahânâ	nach dem Verlassen des Leids,
pubb'eva somanassa-	nach des früheren Lust-
domanassânam[153] *attha-gamâ*	und Unlustgefühls Untergang,
adukkham asukhaṃ	das leidlose, freudlose,
upekkhâ-sati-parisuddhiṃ[154]	in Gleichmut und Besonnenheit geläuterte[154]
catuṭṭha-jjhânam upasaṃpajja viharati.	v i e r t e jhâna erlangend, verweilt er.

Das vierte *jhâna* ist nach der physischen Seite völlige Bewegungslosigkeit; die Atemzüge sind nicht mehr wahrnehmbar[155]. Nach der psychischen Seite ist das vierte *jhâna* die Erstorbenheit aller Empfindungen und Gefühle, völlige Apathie; der Betrachtende ist beim Zustand der gänzlichen geistigen Leere und Einförmigkeit angelangt. Über Lust und Unlust erhaben, frei von Liebe und Haß, gleichgültig gegen Freude und Leid, gleichgültig gegen die ganze Welt, gegen Götter und Menschen, ja gegen sich selbst, weilt der Mönch auf der Höhe der ‚*sancta indifferentia*‘, des vollendeten Gleichmuts, an der Schwelle des Nirvâna. Sein Geist ist nun, wie die Formel des *Sâmañña-phala-sutta* und *Lalita Vistara* besagt, „gesammelt, geläutert, hell, vom Dunstkreis des Irdischen frei, fleckenlos, empfänglich, geschmeidig, stetig, unerschütterlich“[156]. Die innere Klarheit und Reinheit, die der Mönch im vierten *jhâna* erlangt hat, kenn-

zeichnet treffend ein hübsches Gleichnis des *Sâmañña-phala-sutta*: „Wie wenn jemand vom Kopf bis zu den Füßen weiß gekleidet dasitzt, so daß keine einzige Stelle seines ganzen Körpers nicht weiß umhüllt ist, gerade so sitzt ein solcher *bhikkhu* da, diesen seinen leiblichen Körper mit Geistesläuterung und -helle durchdringend, daß nicht das kleinste Winkelchen desselben undurchdrungen bleibt[157]." *Upekkhâ*, die Krone des *jhâna*, bedeutet darum keinen Zustand hypnotischer Bewußtlosigkeit und völliger Unempfindlichkeit, wie Barthélemy Saint-Hilaire und Senart glaubten[158], sondern einen Zustand höchster Bewußtseinssteigerung. Jene grandiose Indifferenzstimmung ist nur bei höchster Spannung der seelischen Aktivität möglich und verträgt sich nicht mit einer Bewußtseinstrübung[159]. *Upekkhâ* gehört darum zu den höchsten Äußerungen mystischer Frömmigkeit. Sie gleicht der *ἀπάθεια*, aus der die Stoiker Kleanthes, Epiktet und Demetrius ihre feierlichen Ergebungsgebete sprachen[160], der ‚Gelassenheit', ‚Einfältigkeit, Lauterkeit und Bloßheit', die Meister Eckhart predigt[161], der *‚sainte indifférence'*, die Madame Guyon so beredt schildert[162], der *‚prapatti'*, nach der die hinduistischen *Bhakti*-Mystiker trachteten[163]. Der Fromme, der diese Stufe der Versenkung nach langwieriger Geistesarbeit erklommen hat, darf mit dem deutschen Mystiker sprechen:

„Da ist rechte Einigkeit,
Wo mich entsetzt nicht Lieb noch Leid,
Ich bin entworden[164]."

6. Die vier Unendlichkeitsgefühle (*appamaññâ*).

Neben der Stufenreihe der vier *jhâna* kennt die buddhistische Erlösungslehre eine zweite parallele Versenkungsleiter, die von einem anderen Ausgangspunkt als der Meditation des Leidens ebenfalls in vier Stufen zur Höhe der Indifferenz emporführt. Es sind dies die in den kanonischen Lehrtexten häufig erwähnten vier ‚Unermeßlichen' (*appamaññâ*), die auch ‚Brahmazustände' (*brahma-vihâra*) oder schlechthin ‚Erweckungen' (*bhâvanâ*) genannt werden[165]. Bei den vier Unendlichkeitsgefühlen handelt es sich im Unterschied von den vier *jhâna* um ein soziales Verhalten zu den anderen fühlenden Wesen. Weil diese Gefühle sich ohne Einschränkung auf alle Lebewesen beziehen, heißen sie die ‚Unbegrenzten'. Der Mönch läßt, wie die steretype Formel sagt, „die Kraft des Wohlwollens, die sein Herz erfüllt, über eine Himmelsgegend sich erstrecken, ebenso über die zweite, die dritte, die vierte, nach oben, nach unten, in die Quere, nach allen Seiten hin, in aller Vollständigkeit, über die ganze Welt hin läßt er die Kraft des Wohlwollens, die seinen Sinn erfüllt, des breiten, großen, unbegrenzten, von Haß und Böswilligkeit freien Wohlwollens sich erstrecken." „Was immer es für Lebewesen gibt," lautet eine im *Sutta-nipâta* (446) überlieferte Segensformel, „alle ohne Ausnahme, seien sie beweglich oder unbeweglich, lang oder kurz, groß oder klein, fein oder grob, sichtbar oder unsichtbar, fern oder nah, schon geboren oder erst nach Geburt strebend — alle Wesen seien beglückten Herzens." Hat der

Fromme so alle Wesen mit der Kraft der unendlichen Liebe umfaßt, dann tut er dasselbe mit der Kraft des Mitleids, der Mitfreude und schließlich des Gleichmuts. Der ceylonesische Kommentar des *Visuddhi-magga* gibt eine nähere methodische Anweisung für die Erweckung des Wohlwollens (*mettâ-bhâvanâ*[166]). Der Betrachtende geht von der Selbstliebe aus und sucht das individuelle Glücksverlangen auf die übrigen fühlenden Wesen zu übertragen: „Mögen alle höheren Wesen glücklich sein, frei von Sorge, Krankheit und Pein." Schopenhauer hat diesen Segenswunsch, der ihm als Schlußwort indischer Dramen bekannt war, als das schönste Gebet gepriesen[167]. Diesen edlen Wunsch sucht der Buddhajünger auch auf seine Feinde auszudehnen. Fällt ihm dies schwer, so macht er sich klar, daß auch der Feind wertvolle Eigenschaften besitzt, daß alle Menschen in früheren Geburten Verwandte waren; er erinnert sich daran, was für Höllenqualen der Haß nach sich zieht und wie umgekehrt unbegrenztes Wohlwollen zum Nirvâna oder doch zur Wiedergeburt im Himmel führt. Ist es ihm auf diese Weise gelungen, das Gefühl des Wohlwollens gegen alle Menschen ohne Ausnahme zu erwecken, so differenziert er dieses Gefühl. Er fühlt sich in das Leiden aller Lebewesen ein und hegt den Wunsch, daß es beseitigt werden möge; das ist *karuṇâ-bhâvanâ*, die Erweckung des Mitleids. Dann fühlt er sich in die Freuden aller Wesen ein und hegt den Wunsch, daß diese nie entweichen mögen; das ist *muditâ-bhâvanâ*, die Erweckung der Mitfreude. So wachsen die innigeren und herzlicheren Gefühle des Mitleids und der Mitfreude aus dem unbestimmteren Gefühl des Wohlwollens heraus. *Karuṇâ* und *muditâ* zeigen eine höhere Gefühlsintensität als *mettâ*; die anderen Wesen stehen dem Mitleidenden und Sichmitfreuenden näher als dem Wohlwollenden; die Distanz, die der Wohlwollende von dem anderen nimmt, ist aufgehoben, die Kühle des unpersönlichen Wohlwollens ist der Wärme des persönlichen Mitgefühls gewichen. Wir glauben das Anklingen christlicher Stimmungen zu vernehmen — Paulus mahnt ja, „sich zu freuen mit den Fröhlichen, zu weinen mit Weinenden" (Roe 12, 15). Aber es ist für den Buddhismus wie für die mystische Frömmigkeit überhaupt kennzeichnend, daß die Caritas, die fühlende und helfende Bruderliebe, nur als Vorstufe des völlig unsozialen Heilsideals gewertet wird. „Über alle Barmherzigkeit stelle ich die Abgeschiedenheit," sagt Meister Eckhart[168]. Die buddhistische Skala der *appamaññâ* stellt über *karuṇâ* und *muditâ* die absolute *upekkhâ*. Wie auf der Höhe des *jhâna* der Kontemplierende, alle Gefühlsregungen verbannend, sich über Lust und Leid erhebt, so unterdrückt der die Unendlichkeitsgefühle erweckende Mönch zuletzt alles herzliche Mitgefühl und schreitet zur kalten Indifferenzstimmung (*upekkhâ-bhâvanâ*) fort. In unbewegter Gleichgültigkeit steht er allen Wesen gegenüber; allen steht er gleich ferne; jedes menschliche Rühren ist ihm fremd. „Die mir Schmerz zufügen und die mir Freude bereiten, gegen alle bin ich gleich; Anteilnahme und Unwille finden sich bei mir nicht. Freude und Schmerz, Ehre und Unehre halten sich in mir die Wagschale; gegen alles bin ich gleich; das ist die Vollendung meines Gleichmuts[169]."

7. Die Stufen der abstrakten Versenkung (*arûpa-jjhâna*).

Neben diesen innerlich verwandten Versenkungsreihen, den vier *jhâna* und den vier *appamaññâ*, die man als ‚emotionale' Versenkungsskalen bezeichnen könnte, weil es sich um eine Reduktion des Gefühlserlebnisses zur Indifferenz handelt, steht eine völlig andersartige, rein ‚intellektuelle' Versenkungsskala, die in einer fortschreitenden Abstraktion des Vorstellens besteht; es sind dies die vier bzw. fünf Stufen der ‚formlosen' Versenkung (*arûpa, âruppa, arûpa-jjhâna, arûpa-brahma-loka*), die nach dem in der stereotypen kanonischen Formel gebrauchten Worte auch als *âyatana* (‚Stätten') bezeichnet werden[170]. Bisweilen werden sie mit den ihnen vorausgehenden Yogaübungen zu den acht Stufen der Befreiung (*vimokha*)[171] oder (die ersten drei *arûpa*) zu den sieben Zuständen des geistigen Bewußtseins (*viññâna-ṭṭhitiyo*)[172] verbunden. Die Kombination der *arûpa* mit den *jhâna*-Stufen wird an späterer Stelle erörtert werden.

Der Ausgangspunkt dieser abstrakten Versenkung ist ebenfalls ein konkreter; freilich nicht die ernste Betrachtung der erschütternden Erlösungswahrheiten, mit der das vierstufige *jhâna* anhebt, sondern das gedanken- und stimmungslose Anstarren eines bedeutungsarmen profanen Gegenstandes, die sogenannte *Kasiṇa*-Übung[173]. *Kasiṇa* (Skr. *kṛtsna*) bedeutet ‚Ganzheit'; der die Versenkung übende Asket konzentriert seine ganze Aufmerksamkeit auf dieses sichtbare Objekt, sei es nun Erde, Wasser, Feuer, Luft, ein Farbfleck oder eine Lichtöffnung. Er verfertigt sich selbst einen Kreis oder eine Scheibe aus Ton oder Erde, setzt sich in kurzer Entfernung davor nieder und hält seinen Blick darauf gerichtet (‚Erd-*kasiṇa*'). Er betrachtet von einer Anhöhe aus einen kleinen Teich oder starrt von erhöhtem Sitz einen Napf Wasser an (‚Wasser-*kasiṇa*'). Er zündet Feuer an, nimmt eine Bambusmatte, ein Fell oder Tuch, macht eine handbreite Öffnung und blickt durch sie unverwandt auf das Feuer (‚Feuer-*kasiṇa*'). Er starrt unbeweglich einen vom Wind bewegten Wipfel an (‚Wind-*kasiṇa*'). Er betrachtet ein dunkelblaues, gelbes, weißes oder rotes Stück Tuch (die vier ‚Farben-*kasiṇa*'). Er blickt durch eine Maueröffnung, eine Dachlucke, ein Fenster oder ein Schlüsselloch in das Innere eines Hauses oder durch den Eingang ins Innere einer Höhle (‚Raum- (Luft-) *kasiṇa*')[174]. Oder er besieht sich umgekehrt durch eine Öffnung das von außen einfallende Tageslicht oder betrachtet einen durch das dichte Gezweig eines Baumes dringenden Sonnenstrahl (‚Licht-*kasiṇa*'). Eines dieser Objekte fixiert er krampfhaft solange, bis das Nachbild, der ‚innere Reflex', der beim Schließen des Auges bleibt, so deutlich ist wie das Wahrnehmungsbild. Es handelt sich hier um die pathologische Steigerung eines bekannten Wahrnehmungserlebnisses; das Nachbild, das normalerweise nur einige Sekunden anhält, wird auf autosuggestivem bzw. halluzinatorischem Wege prolongiert. Hat sich der Asket durch diese Yoga-Übung des ‚inneren Reflexes' bemächtigt, so verläßt er das *kasiṇa*-Objekt und betrachtet an einem anderen Orte dieses innere Bild, bis er von diesem wiederum ein ‚Nachbild', einen Reflex zweiten Grades erlangt hat. Die Terminologie des *Abhidhamma* bezeichnet diesen als *paṭibhâga-nimitta*

(,entsprechendes Zeichen', Nyânatiloka: ,künstliche Marke') im Unterschied von dem ersten Nachbild, dem *uggaha-nimitta* (,aufgefaßtes Zeichen', Seidenstücker: ,Auffassungsreflex'). Wenn der sich versenkende Mönch lange Zeit dieses schattenhafte sekundäre Nachbild des *kasiṇa*-Objektes anstarrt, so verflüchtigt es sich allmählich und an seine Stelle tritt die bildlose Vorstellung des unendlichen Raumes; die erste *arûpa*-Stufe ist damit erreicht.

Die Erhebung zum Bewußtsein der Raumunendlichkeit kann noch auf andere Weise erfolgen, auf dem Wege der fortschreitenden Abstraktion des Vorstellens, wie sie das *Cûla-suñña-sutta* schildert[175]. Der Betrachtende geht von der Vorstellung ,Mensch' aus und beschäftigt sich mit ihr einige Zeit. Dann entfernt er sie aus dem Bewußtsein (*amanasikaroti*) und befaßt sich mit der Vorstellung ,Wald'. „Gleich wie", lautet der Vergleich, „dieses Haus leer ist von Elefanten und Rindern, von Hengsten und Stuten, leer von Silber und Gold, leer von den Scharen der Männer und Frauen und nur in einer Beziehung nicht leer ist, nicht leer nämlich von Mönchen," so ist auch das Bewußtsein des Meditierenden leer von allen Vorstellungen mit Ausnahme dieser einen. Von der Vorstellung ,Wald' schreitet er dann weiter zu der Vorstellung ,Erde', von dieser zum Begriff des ,unendlichen Raumes'.

Diese uns seltsam und sinnlos dünkenden Meditationsweisen, das Anstarren eines Gegenstandes oder die fortschreitende Abstraktion des Vorstellens, haben keinen anderen Zweck, als die konkreten Wahrnehmungs- und Vorstellungsinhalte allmählich zu beseitigen und so dem abstrakten Erlebnis der Unendlichkeit Raum zu schaffen. Die kanonische Formel der *arûpa*-Stufen beginnt mit den Worten: „Indem der *bhikkhu* über das Bewußtsein von Formen (*rûpa*) hinausschreitet[176], indem er das Bewußtsein der grobmateriellen[177] Dinge untergehen läßt und das Bewußtsein der Mannigfaltigkeit beseitigt (faßt er den Gedanken): ,unendlich ist der Raum', erreicht die Stätte der Raumunendlichkeit (*âkâsânañcâyatana*) und verweilt (an ihr)." Der Raum (*âkâsa*) gilt den Buddhisten als ein feinstoffliches, ätherisches Fluidum, wird also noch materiell vorgestellt[178]. Nun wird der Unendlichkeitsbegriff vergeistigt. „Indem sodann der *bhikkhu* über die Stätte der Raumunendlichkeit gänzlich hinausschreitet (faßt er den Gedanken): ,unendlich ist das (geistige) Bewußtsein', erreicht die Stätte der Bewußtseinsunendlichkeit (*viññânañcâyatana*[179]) und verweilt (an ihr)." Unendlichkeit! Welches Mystikerherz wird bei diesem Worte nicht höher schlagen! Das Unendliche und Unermeßliche, das Grenzen- und Schrankenlose, das Überräumliche und Überzeitliche ist ja das Sehnsuchtsziel des Mystikers, der am Endlichen, Kreatürlichen, raumzeitlich Begrenzten kein Genüge findet. Aber das Unendlichkeitsgefühl des buddhistischen Asketen entbehrt aller verzehrenden Kraft, allen hinreißenden Schwunges; das Unendliche, das ihm auf dieser Versenkungsstufe aufgeht, ist kein Heiliges und Göttliches, kein ,*summum bonum*', sondern nur die Unbegrenztheit des Raumes und Bewußtseins. Dieses Unendlichkeitserlebnis ist nur eine Durchgangsstufe; das Unendliche ist noch ein Positives; die Negation muß also noch weiter fortschreiten. „Indem

dann der *bhikkhu* über die Stätte der Bewußtseinsunendlichkeit gänzlich hinausschreitet, (faßt er den Gedanken): ,es ist nichts', erreicht die Stätte der Nichtsheit (*âkiñcaññâyatana*[180]) und verweilt (an ihr)." Auch dieser Begriff des Nichts ist dem Mystiker geläufig; als das ,Nein Nein' (*na iti, na iti*[181]) benennen die Upanishaden das *Brahma*, ,ein lauter Nichts'[182] heißt Gott bei Angelus Silesius. Aber auch die Versenkung in das Nichts ist für den das *arûpa-jjhâna* übenden Mönch noch nicht etwas Endgültiges; das Fassen dieses Begriffs ist noch ein Denkakt; wer über das Nichts sinnt, weiß noch, daß er sinnt, sein Selbstbewußtsein ist noch nicht erloschen. So schreitet der Mönch zu einem seelischen Grenzzustand fort. ,,Indem nun der *bhikkhu* über die Stätte der Nichtsheit gänzlich hinausschreitet, erreicht er die Stätte, wo weder Bewußtsein noch Bewußtlosigkeit (*nevasaññâ-nâsaññâyatana*) ist, und verweilt (an ihr)." Der Versunkene befindet sich in einem seelischen Dämmerzustand, in dem das Bewußtsein nur mehr schattenhaft vorhanden, aber noch nicht völlig erloschen ist. Wer diesen Grenzzustand erreicht hat, der versinkt bald in die völlige Bewußtlosigkeit und erreicht so den Gipfelpunkt der abstrakten Versenkung. ,,Indem dann der *bhikkhu* über die Stätte, wo weder Bewußtsein noch Bewußtlosigkeit ist, gänzlich hinausschreitet, erreicht er die Zerstörung von Bewußtsein und Empfindung (*saññâ-vedayita-nirodha*)." Dieses Endziel des *arûpa-jjhâna* ist ein hypnotischer Zustand, ein traumloser Tiefschlaf, der stunden-, ja tagelang andauern kann[183]. Der Körper ist unbeweglich, in kataleptischer Starre gebunden; das bewußte Seelenleben hat aufgehört; aber auch die unterbewußten Dispositionen (*saṅkhâra*, ,Bildekräfte') schlafen. ,,Er denkt nicht, er bildet nicht" (*na ceteti, na abhisaṃkharoti*[184]). Keinem Hypnotiseur würde es gelingen, auf dem Wege der Suggestion den Mechanismus des Ausdruckssystems spielen zu lassen. Nach einem Wort des ,Mittleren Kanons' unterscheidet sich dieser hypnotische Zustand vom leiblichen Tode lediglich dadurch, daß die ,*saṅkhâra* der Bewegung, der Sprache und des Denkens' (*kâya-, vâcî-, citta-saṅkhârâ*), aber nicht ,Leben' (*âyu*) und ,Körperwärme' (*usmâ*) aufgehoben sind[185]. *Saññâ-vedayita-nirodha* wird bisweilen mit dem Nirvâna verwechselt[186]. Dieses ist jedoch etwas ganz anderes als bloße Bewußtseins- und Empfindungslosigkeit. Nirvâna ist die endgültige Erlösung, das ,*summum bonum*', das Mysterium des Buddhismus; *saññâ-vedayita-nirodha* hingegen ist ein vorübergehender *trance*, dem keinerlei tiefere Bedeutung für die Erreichung des Heilsziels zukommt[187]. Mit genügender Deutlichkeit geht dies aus dem *Mahâ-parinibbâna-Sutta* hervor. Als der sterbende Buddha durch alle Stufen der abstrakten Versenkung zum *saññâ-vedayita-nirodha* gelangt war, sprach Ânanda zu Anuruddha: ,,Nun ist der Erhabene ins Parinirvâna eingegangen." Doch Anuruddha belehrt ihn: ,,Nein, Freund Ânanda, der Erhabene ist nicht ins Parinirvâna eingegangen, er hat nur die Zerstörung von Bewußtsein und Empfindung erlangt[188]."

Die vier bzw. fünf *arûpa*-Stufen werden in den kanonischen Texten häufig unmittelbar an die vier *jhâna*-Stufen angefügt, so daß eine gemeinsame Skala von acht bzw. neun Versenkungsstufen entsteht. Sie begegnet uns unter verschiedenen Namen; bald ist von acht *samâpatti*

(‚Erlangen'[189]), bald von neun *anupubba-vihâra* (‚sukzessives Verweilen')[190] oder von neun *anupubba-nirodha* (‚sukzessive Zerstörung')[191] die Rede. Die beiden ersten dieser allgemeinen und vagen Termini sind lediglich der kanonischen *jhâna*-Formel entlehnt. So äußerlich wie diese Bezeichnungen ist auch die ganze Konstruktion dieser *jhâna* und *arûpa* umfassenden Versenkungsleiter. Es handelt sich um die willkürliche und künstliche, rein theoretische Kombinierung zweier völlig verschiedener Versenkungsmethoden[192]. Daß die vier Grade der abstrakten Versenkung nicht die geradlinige und natürliche Fortsetzung der vier *jhâna*-Stufen sind, geht aus den kanonischen Lehrschriften selbst mit aller Deutlichkeit hervor. Einerseits schließt sich zumeist an die vierte *jhâna*-Stufe unmittelbar die ‚schauende Erkenntnis' der vier heiligen Wahrheiten und das Eingehen in die Erlösung des Nirvâna (s. u. S. 30f. 36f); andererseits erscheinen an verschiedenen Stellen die *arûpa*-Versenkungen als eine in sich selbst geschlossene Reihe, welche die *Kasiṇa*-Technik oder die künstliche Vorstellungsabstraktion zur Voraussetzung hat, aber zum vierfachen *jhâna* in keiner Beziehung steht. Aber noch schlagender als das äußere Zeugnis der kanonischen Schriften ist die innere psychologische Verschiedenheit der beiden Versenkungsarten. Den Ausgangspunkt der vier *jhâna* und *appamaññâ* bildet die ernste Betrachtung der religiösen Wahrheiten, den Endpunkt der heilige Gleichmut, ein überwacher, vollbewußter Zustand höchster geistiger Anspannung. Den Ausgangspunkt der *arûpa* hingegen bildet die gedanken- und gefühllose Konzentration der Aufmerksamkeit auf ein bedeutungsloses äußeres Objekt oder die rein intellektuelle Abstraktionstätigkeit, deren Stoff außerreligiöse neutrale Vorstellungen abgeben; den Endpunkt bildet ein unterwacher, unbewußter Zustand, die Lähmung des ganzen körperlichen und geistigen Lebens. Die *upekkhâ*, die grandiose Indifferenzstimmung, in der die *jhâna* und *brahma-vihâra* gipfeln, und der *saññâ-vedayita-nirodha*, in den die *arûpa* ausmünden, sind konträre psychische Zustände, aus ganz verschiedenen psychischen Vorgängen herausgewachsen. Dort ein Höhepunkt mystischer Frömmigkeit, geboren aus der religiösen Betrachtung — hier ein pathologischer Zustand der Bewußtseinsunterbrechung, erzeugt durch die Kunst der Selbsthypnose; dort echtes und tiefes religiöses Erleben — hier eine äußerliche Psychotechnik, deren religiöser Charakter dem abendländischen Urteil zweifelhaft ist. Für den anders denkenden und fühlenden Inder freilich ist dieses Emporsteigen zu immer abstrakteren und schattenhafteren Bewußtseinszuständen etwas Religiöses und Mystisches. Dennoch führt auch nach der buddhistischen Auffassung der Weg zur Erlösung nicht über die schwindelnden Höhen der abstrakten Versenkung, sondern über die heiligen Stufen des *jhâna*. Das vierte *jhâna*, in dem die ‚*sancta indifferentia*' sich vollendet hat, gilt im Buddhismus als das Sprungbrett zu dem gesamten höheren Geistesleben[193]: zur erlösenden Erkenntnis, zur Betätigung der wunderbaren Geisteskräfte und zur Befreiung von der leidvollen Wiedergeburt, zum Nirvâna. In dem vierten *jhâna* hat nach der alten Überlieferung Buddha die vier heiligen Wahrheiten erschaut[194], aus diesem ist er bei seinem Tode ins vollkommene Nirvâna hinübergegangen[195].

8. Die erlösende Erkennutis *(paññâ)*. Das dreifache Wissen *(te-vijjâ)*.

Das Grundübel, die Wurzel alles Leidens erblickt der Buddhismus in der Unwissenheit (*avijjâ*); sie ist jene furchtbare Macht, welche alle Wesen im endlosen Kreislauf der Geburten festhält. Die Erlösung kann darum nur aus dem Wissen kommen. Nicht die Versenkung als solche kann dem nach dem Heil Dürstenden die Erlösung bringen, sie ist nur imstande, jenen geistigen Zustand zu schaffen, in dem die religiöse Erkenntnis möglich ist[196]. Nur der, welcher durch die Versenkung *upekkhâ*, die heilige Gleichgültigkeit, erreicht hat, gelangt zur Erfassung des verborgenen Ursachenzusammenhanges: in ‚schauendem‘, kontemplativem Erkennen (*ñāṇa-dassana*) wird ihm das dreifache Wissen (*te-vijjâ*), die höchste Erleuchtung (*sammâ-sambodhi*) zuteil[197]. Nur die Versenkung ist es, die „beharrlich geübt und gepflegt, zur schauenden Erkenntnis führt“, „die zur Wissensklarheit, zur Wahnvernichtung führt“[198]. Erkenntnis und Versenkung gehören darum untrennbar zusammen. In der alten Spruchsammlung des Dhammapada (372) heißt es ausdrücklich: „Nicht gibt es Versenkung (*jhâna*), wo nicht Weisheit (*paññâ*) ist, und Weisheit gibt es nicht, wo nicht Versenkung ist, und in wem Versenkung und Weisheit ist, der ist dem Nirvâna nahe[199].“

Die erste der drei großen Erkenntnisse ist Erinnerung an die früheren Geburten, ‚Aufenthalte‘ (*pubbe-nivâsa-anussati-ñāṇa*). Die Formel des *Sâmañña-phala-sutta* lautet:

„Wenn dann der Geist des *bhikkhu* gesammelt, geläutert, hell, vom Dunstkreis des Irdischen frei, fleckenlos, empfänglich, geschmeidig, stetig und unerschütterlich ist, so lenkt und leitet er ihn hin auf die in der Erinnerung wurzelnde Erkenntnis der früheren Aufenthalte. Und er erinnert sich an die mannigfachen früheren Aufenthalte: an eine Geburt, zwei, drei . . ., zehn, zwanzig . . ., hundert, tausend . . ., viele tausend und hunderttausend Existenzen, viele Perioden der Weltzerstörung, viele Perioden der Wiederentfaltung der Welt. ‚Da hatte ich den und den Eigennamen, den und den Familiennamen, gehörte der und der Kaste an, lebte von dem und dem, erfuhr das und das Glück und Leid, und wurde so und so alt. Und als ich aus jener Existenz abschied, erschien ich wieder in der und der anderen . . .‘ „Wie wenn jemand aus seinem Heimatdorfe nach einem anderen Dorfe geht, von da wieder zu einem anderen, von dort dann wieder zu seinem Heimatdorf zurückkehrt und bei sich denkt: ‚Ich kam aus meinem Heimatdorfe in das und das Dorf, da stand, saß, sprach, schwieg ich unter den und den Umständen, von da kam ich nach dem und dem Dorf und stand, saß, sprach und schwieg unter den und den Umständen, dann bin ich wieder zu meinem Heimatdorf zurückgekehrt‘; ebenso erinnert er sich der mannigfachen früheren Aufenthalte mit ihren besonderen Einzelheiten und Umständen[200].“

Wir Abendländer können uns diese *ἀνάμνησις* schwer vorstellen. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß dieses merkwürdige Erlebnis, die gedächtnismäßige Rückschau auf vergangene Existenzen, auf dem großen Dogma der Wiedergeburt beruht, von dem das ganze indische Denken von der Periode der *Ātman*-Mystik an in Fesseln geschlagen ist. Wer von diesem Dogma überzeugt ist, für den gehört die Erinnerung an frühere Geburten in den Bereich des psychologisch Möglichen. Uns Kindern des Abendlandes freilich erscheint dieses Dogma unbewiesen und unbeweisbar; wir

sind darum geneigt, das *pubbe-nivâsa-anussati-ñâṇa* ins Reich der Illusionen zu verweisen. Aber wir können es psychologisch verstehen, wie ein Mensch, dessen ganzes Sehnen und Trachten darauf ausgeht, dem leidvollen Kreislauf der Geburten zu entfliehen, der also im Gedanken des *saṃsâra* lebt und webt, in Stunden höchster geistiger Spannung auftauchende Phantasiebilder in einer Art von ‚*fausse reconnaissance*' für Erinnerungen früherer Geburten ansieht.

Mit dieser ersten Erkenntnis, die dem in der Versenkung vollendeten Asketen aufgeht, hängt enge die zweite zusammen. Er erfaßt das große ethische Gesetz des *karman*, das über die Art der Wiedergeburt entscheidet.

„Mit dem göttlichen Auge, dem reinen, übermenschlichen, schaut er die Wesen, wie sie abscheiden und wieder erscheinen, er erkennt die niederen und die hohen, die zu Schönheit und die zu Häßlichkeit, zu Glück und zu Unglück, je nach ihrem Besitz an Werken bestimmten: ‚Die und die Wesen sind behaftet mit Bösem, das sie mit dem Körper, mit Worten oder Gedanken begangen haben, sie schmähten die Heiligen, hingen falschen Theorien an und belasteten sich mit verkehrtem Tun, das aus falschen Theorien entspringt; diese gelangen nach der Zerstörung des Leibes, nach dem Tode in unglückliche, leidvolle Existenzen, in die Verdammnis, in die Hölle. Die und die Wesen aber sind reich an Verdienst, das sie durch den Körper, durch Worte und Gedanken erworben haben, die schmähten nicht die Heiligen, hatten die rechte Anschauung, sammelten das richtige *karman*, das aus der richtigen Anschauung entspringt; die kommen nach der Zerstörung des Körpers, nach dem Tode, in glückliche Existenzen, in die Himmelswelt.' " „Wie wenn auf dem Söller eines Hauses, das mitten in der Stadt auf einem Platze emporragt, jemand, der sehen kann, steht und sieht, wie manche Menschen in ein Haus hineingehen, manche herauskommen, manche auf der Straße sich bewegen, manche mitten auf dem Platze sitzen . . ., so schaut er mit dem göttlichen Auge, dem reinen, übermenschlichen, die Wesen, wie sie abscheiden und wieder erscheinen[201]."

Die Erkenntnis des allbeherrschenden *karman*-Gesetzes, das da lautet: „gutes Tun bringt glückliche Wiedergeburt, böses Tun unglückliche", bereitet die letzte und höchste Erkenntnis vor. Der Kontemplierende erkennt: „Dies ist das L e i d e n , dies ist die Leidens u r s a c h e , dies die Z e r s t ö r u n g des Leidens, dies der W e g , der zur Zerstörung des Leidens führt[202]." Die vier heiligen Wahrheiten, welche den vornehmsten Gegenstand der Betrachtung auf der ersten Stufe des *jhâna* gebildet hatten — das komplizierte Meditationsschema des *Sati-paṭṭhâna-Sutta* schließt mit ihnen ab —, kehren auf der höchsten Stufe der Versenkung wieder. Aber was der *bhikkhu* zuerst in anschaulichen Phantasiebildern sich vergegenwärtigt hatte, das erfaßt er jetzt in einem rein geistigen Akt des Denkens und Wertens; was zuerst Gegenstand angespannten Sinnens und Erwägens war, das ist jetzt Gegenstand einer intuitiven Erkenntnis, die mit Blitzeshelle durch die Seele zuckt, die der Erkennende nicht als das Resultat mühevoller Reflexion sich erarbeitet, sondern die über ihn wie eine wunderbare Erleuchtung (*bodhi*) kommt. Mit hellsichtigem Geistesauge schaut er die vielverschlungene Ursachenkette, den zwölffachen *paṭicca-samuppâda* (Sanskrit *pratîtya-samutpâda*), dessen erstes Glied die Unwissenheit ist, und dessen letztes Glied Alter und Tod, Kummer und Klage, Leid, Trübsal und Verzweiflung bilden[203]. Diese zwölffache Ursachenkette, die man als die philosophische Grundlage des Buddhismus

bezeichnet hat, ist für uns schwer verständlich; denn was hier in einer schematisch aufzählenden Formel ausgesprochen ist, ist nicht der Kanon eines philosophischen Systems, sondern die kontemplative, man möchte sagen ‚übernatürliche' Erkenntnis, die dem sichversenkenden Bettelmönch und ihm allein zuteil wird.

„Tief verschlungen ist jener *Pratîtya-samutpâda*, eine tiefe Offenbarung enthält er," heißt es schon an einer Stelle des ‚Langen Kanons'[204]. Um den Sinn dieser alten Formel, mit der schon der erste Text des *Vinaya-Piṭaka* beginnt, herrschte bei den buddhistischen Interpreten dieselbe Meinungsverschiedenheit wie unter den heutigen Indologen. Den Schlüssel zu seinem Verständnis dürfte die buddhistische Kunst in Tibet geben, die im ‚Lebensrad' jene abstrakte mystische Intuition in plastischer Schärfe veranschaulicht hat[205]. Über allem Weltgeschehen waltet mit unerbittlichem Zwang das furchtbare *Karma*-Gesetz, dargestellt durch ein wildes dämonisches Ungeheuer, das in seinen Riesenklauen die Scheibe mit den die zwölf *nidâna* (die ‚Glieder' der Ursachenkette) darstellenden Feldern hält. Die tiefste Ursache für das Weltleid ist die Unwissenheit (*avijjâ*(1)), die Unkenntnis der vier heiligen Wahrheiten, die Buddha geschaut, symbolisiert durch ein blindes Weib oder Kamel. Wo das Nichtwissen herrscht, da sind die verborgenen ‚Bildekräfte', ‚Prädispositionen' (*saṅkhâra*(2)) am Werke, jene wilden Triebe, die im Unterbewußtsein schlummern und von ihm aus ununterbrochen hereinwirken ins bewußte Seelenleben, einem Töpfer vergleichbar, der immer neue Tongefäße formt. Aus den dunklen Schächten des Unterbewußten steigt das helle Bewußtsein (*viññâṇa*(3)) empor, dargestellt durch einen Affen, der auf einen Baum emporklettert. Das Bewußtsein erhöht sich zum Ichbewußtsein, zum Personalgefühl, zum Bewußtsein der strengen Individualität, die der Inder durch die Begriffe ‚Name' und ‚Form' (*nâma-rûpa*(4)) ausdrückt — ein einzelner Mann steuert in einem Kahn über einen Fluß, den Strom des Lebens. Wo ein menschliches Individuum ist, da sind auch die Sinne, deren der Inder sechs zählt (neben den fünf äußeren Sinnen kennt er einen sechsten inneren Sinn, *manas*, die Fähigkeit der reproduktiven Phantasievorstellung): *sal-âyatana* (sechs [Sinnes-] Gebiete(5)), veranschaulicht durch ein Haus mit sechs Fenstern. Die Sinnesorganisation ermöglicht den Kontakt mit den Außendingen (*phassa*, ‚Berührung'(6)) — ein Pfeil dringt einem Manne ins Auge. Aus dieser unmittelbaren Berührung erwächst die sinnliche Lust (*vedanâ*(7)), höchstgesteigert in der geschlechtlichen Lust, die durch den Kuß eines Liebespaares dargestellt wird. Die sinnliche Lustempfindung läßt den wilden Drang immer stärker anwachsen, der ‚Durst' (*taṅhâ*(8)) wird immer größer; der Durstgequälte setzt seine Lippen gierig an die Wasserquelle. Der ungestüme Sinnendrang führt schließlich zum ‚Ergreifen' des Sinnlichen (*upâdâna*(9)); der Mensch streckt seine Hand aus und pflückt die Frucht vom Baume. Wie im alttestamentlichen Sündenfallmythus (Gen. 3), so ist auch in der buddhistischen ‚Ursachenkette' unter diesem Bilde die geschlechtliche Vereinigung dargestellt — *upâdâna* hat zugleich die Bedeutung der ‚Hingabe'; sie ist die eigentliche Wurzel alles Übels und Leidens auf Erden. Sie ist die Ursache dafür, daß immer wieder Menschen empfangen (*bhava*, Empfängnis(10)) und in dieses leidvolle Dasein geboren werden (*jâti*, Geburt (11)). Die buddhistischen Bilder zeigen eine schwangere Frau und die Geburt eines Kindes. Der Geburt muß immer wieder Alter und Tod (*jâra-maraṇa*(12)) folgen — ein gebückter Greis keucht unter der Last des Alters, ein Leichnam weckt die Schauer des Todes. So schließt sich die Kette: aus der Unwissenheit kommt die Fülle des Leidens, „Alter und Tod, Kummer und Wehklagen, Qual, Trübsinn und Verzweiflung". Das Geheimnis des Weltgeschehens ist in dieser zwölfgliedrigen Formel entschleiert, die Ursache des Leidens aufgedeckt; die entferntere ist das religiöse Nichtwissen (*avijjâ*), die nähere der Durst (*taṅhâ*), der ungestüme Lebensdrang, wie er in der geschlechtlichen Vereinigung sich am stärksten auswirkt. Die Aufeinanderfolge der Glieder wie die bildlichen Darstellungen lassen keinen Zweifel darüber, daß der *paṭicca-samuppâda* das rätselvolle Weltleiden aus dem ‚Sündenfall' des Geschlechtsumganges ableitet.

Dieses große Rätsel durchdringt der im vollen Gleichmut geläuterte Fromme in klarer Schau, doch nicht in den farbigen Bildern der gestal-

tenden Kunst, sondern in bildloser Intuition. Wie der christliche Mystiker auf dem Höhepunkt des inneren Gebets eindringt in das verborgene Wesen des unendlichen Gottes, und die Wunder der Schöpfung, Erlösung und Beseligung in ihrem Glanze schaut, so erschaut der im *jhâna* vollendete buddhistische Mönch das verborgene Weltgesetz, die leidvolle Ursachenverkettung, und indem er sie schauend erkennt, reißt er sich los aus ihrer allbeherrschenden Gewalt und weiß sich erlöst von der unheilvollen ewigen Wiedergeburt. „Indem er", sagt die alte Formel, „so erkennt und so schaut, wird sein Geist befreit vom Wahn des Begehrens, vom Wahn des Weltenseins, vom Wahn des Nichtwissens. Und dem Erlösten kommt die Erkenntnis: ‚Die Erlösung ist vollzogen, entwurzelt ist die Geburt, vollendet der heilige Wandel, getan das zu Tuende, nicht gibt es eine weitere Wiedergeburt'[206]."

9. Die wunderbaren Geisteserkenntnisse und -kräfte (*abhiññâ, iddhi*[207]).

Das vierte *jhâna* ist ein rein geistiger Zustand; den Mönch, der zu ihm emporgestiegen ist, durchdringt ‚Geisteshelle und Geistesklarheit'[208]. Auch das Erkennen der vier heiligen Wahrheiten ist ein rein geistiges Kontemplieren, ein übersinnliches Wissen, das in die verborgenen Hintergründe alles Daseins hineinleuchtet. Keine sinnlichen Vorstellungen trüben die hehre Geistigkeit dieses Erkennens; die bunte Welt der sinnlichen Wahrnehmungen und der anschaulichen Phantasiebilder liegt ja schon seit dem zweiten *jhâna* hinter dem Meditierenden. Und doch schließen sich an die vierte *jhâna*-Stufe auch seltsame Erlebnisse und Betätigungen an, welche mit der mystischen Geistigkeit des *upekkhâ*-Zustandes zunächst unvereinbar erscheinen. Wir erblicken darin eine gewisse Tragik, daß das mystische Erleben auf seinem Höhepunkt vom Geistigen ins Sinnliche umschlägt. Aber diese Tragik, welche die indische Mystik mit der abendländischen teilt, ist psychologisch wohlbegründet. Das stete Umherschweifen in der ‚Heimatlosigkeit', die rücksichtslose Ertötung aller gesunden Leidenschaften, die peinliche Innenkonzentration, die Bindung aller seelischen Kräfte — all diese Momente bedingen schließlich eine künstliche Erhitzung des Gefühlslebens, die in Sinneserregungen sich äußert. Nachdem die konkreten Wahrnehmungen und Vorstellungen unterdrückt sind, tauchen innere Wahrnehmungen auf, die den halluzinatorischen Wahrnehmungen ähneln. Nachdem der in der Versenkung vollendete Geist das höchste religiöse Wissen erschaut hat, bricht wieder die verdrängte Phantasietätigkeit durch und erzeugt Vorstellungsbilder von sinnlicher Intensität und Farbe. Dieselbe merkwürdige Tatsache begegnet uns auch bei abendländischen Mystikerinnen (wie Margaretha Ebner und Teresa di Jesu). Erst war es die rein geistige Gotteinigung, die ‚intellektuelle Ekstase', die sie erlebten; später wurden ihnen immer buntere Visionen und seltsamere Auditionen zuteil[209]. So bildet auch das vierte *jhâna* nicht nur die Grundlage für die höchste Erleuchtung, sondern auch für die Wiedererinnerung an frühere Existenzen (s. o. S. 30), für die wunderbaren Erkenntnisse

(*abhiññâ*, Skr. *abhijñâ*), Visionen und Auditionen wie für die Betätigung der zauberhaften Geisteskräfte (*iddhi*, Skr. *ṛddhi*).

Die erste dieser übernatürlichen Fähigkeiten ist das ‚göttliche (himmlische) Gehör‘ (*dibbaṃ sotam*). Die kanonische Formel sagt: „Wenn jenes *bhikkhu* Geist also gesammelt . . . ist, so lenkt und leitet er ihn hin auf das himmlische Gehör. Mit diesem himmlischen Gehör, dem geläuterten, übermenschlichen, hört er beiderlei Töne, göttliche und menschliche, aus Ferne und Nähe[210].“ Von ähnlichen wunderbaren Gehörswahrnehmungen erzählen die abendländischen Heiligenleben wie die mystischen Selbstbekenntnisse an unzähligen Stellen[211]. In der tiefen Andacht glaubten die mystischen Frommen himmlische Musik zu vernehmen, dem süßen Engelgesang zu lauschen, der ‚über allen menschlichen Sinn und Verstand‘ ist[212]. Auch von wundersamen Lichterscheinungen weiß die buddhistische Literatur[213] ebenso wie die abendländische Hagiographie und Mystik[214] zu berichten. Der innerlich erleuchtete Fromme glaubt auch außer sich ein strahlendes Licht zu schauen, ja bisweilen fühlt er sich ganz eingetaucht in himmlische Lichtströme. Und wie den im Gebet versunkenen christlichen Heiligen Christus und die Gottesmutter, die Engel und die Seligen des Himmels erschienen und mit ihnen redeten, so tun sich auch den in der Versenkung fortgeschrittenen buddhistischen Bettelmönchen lichtumflossene himmlische Wesenheiten, ‚Götter‘ (*deva*) kund und halten mit ihnen traute Zwiesprache[215]. Wir sind rasch geneigt, hier von Halluzinationen zu reden und die moderne Psychopathologie zu Hilfe zu rufen. Aber die buddhistischen Mystiker waren sich ebenso wie die abendländischen Heiligen wohl bewußt, daß es sich hier nicht um ein Schauen mit ‚fleischlichem‘ Auge[216], um ein Hören mit irdischem Ohr und um ein Reden mit menschlicher Stimme handelt, sondern um ein geistiges Wahrnehmen und inneres Sichkundtun. Wir können darum diese mystischen Erlebnisse nur als Pseudohalluzinationen bezeichnen. Der Kern dieser eigentümlichen Phänomene ist geistig, sinnlich ist nur die äußere Hülle; die Sinneserregung, besser gesagt, die sinnliche Intensität ist lediglich der kräftige Ausschlag des geistig-mystischen Erlebens. Die inneren Bilder und Gedanken werden durch die Macht des religiösen Erlebnisses zu objektiven Erscheinungen.

Der hehre und reine seelische Zustand, den der meditierende Mönch im vierten *jhâna* erlangt, befähigt ihn nicht bloß zur Wahrnehmung himmlischer Gestalten und Töne, sondern auch zur Erkenntnis fremder Herzen, zur *καρδιογνωσία* (*ceto-pariya-ñāṇa*), zum ‚Wunder der Auskunft‘ (*âdesanâ-pâṭihâriyam*[217]). Der Asket, der im Zustand des vollendeten Gleichmuts seine früheren Geburten zu überschauen vermag, hat auch die Macht, den sittlich-religiösen Zustand anderer Menschen zu erkennen und die tiefsten Geheimnisse des Herzens zu offenbaren.

„Wenn jenes *bhikkhu* Geist also gesammelt ist . . ., lenkt und leitet er ihn hin auf die Erkenntnis anderer Herzen. Indem er im Geiste der anderen Wesen, der anderen Individuen Herzen prüft, erkennt er das leidenschaftliche Herz als leidenschaftliches, das leidenschaftslose als leidenschaftsloses, das haßerfüllte als haßerfüllt, das haßlose als haßlos, das verblendete . . ., das von Verblendung freie . . ., das straff gezügelte . . ., das zerfahrene . . ., das weite . . ., das enge . . ., das hoch-

sinnige . . ., das niedrig gesinnte . . ., das gesammelte . . ., das zerstreute . . ., das befreite . . ., das nicht befreite . . ." „Wie wenn ein Weib, ein Mann oder ein dem Kindesalter nahestehender Jüngling, die sich gerne schön machen, in einem reinen, hellen, blanken Spiegel oder in einem Gefäße mit klarem Wasser das Abbild des eigenen Gesichtes betrachtet, und, wenn es befleckt ist, als befleckt erkennt, oder wenn es fleckenlos ist, als fleckenlos erkennt, geradeso prüft ein *bhikkhu*, dessen Geist gesammelt ist . . ., der anderen Wesen, der anderen Individuen Herzen[218]."

Dies ‚Wunder' der Kardiognosie begegnet uns auch allenthalben im Leben der christlichen Frommen. Die *διάκρισις πνευμάτων*, die schon Paulus unter den Charismen aufzählt (1 Kor. 12, 10), gilt im Mönchtum der Ostkirche als die größte aller Gnadengaben, als der ‚Lorbeer' alles geistlichen Ringens[219]. Aber auch die abendländischen Heiligenleben weisen zahlreiche Beispiele der wunderbaren Herzenskenntnis auf[220]. Diese Kardiognosie der buddhistischen und christlichen Heiligen ist nicht eine okkulte, magische Fähigkeit des ‚Gedankenlesens', sondern beruht auf dem psychologischen Scharfblick und der intimen Menschenkenntnis, die gerade den in der Innerlichkeit heimischen religiösen Menschen eigen ist. Die volkstümlich-legendäre Auffassung freilich umkleidet diese natürliche psychologische Erscheinung mit dem Schimmer des Mirakulösen und Zauberhaften.

Noch seltsamer als diese verschiedenen *abhiññâ*, die ‚übernatürlichen Erkenntnisse', erscheinen uns die *iddhi*, die ‚übernatürlichen Geisteskräfte,', die im *Sâmaññâ-phala-Sutta* gleichfalls als Früchte des vierten *jhâna* aufgeführt werden.

„Wenn jenes *bhikkhu* Geist also gesammelt ist . . ., lenkt und leitet er ihn hin zur Betätigung der verschiedenen übernatürlichen Kräfte. Er übt bald die eine von ihnen, bald die andere aus. Aus einer Person, die er ist, wird er zur Vielheit, aus der Vielheit wird er wieder zu einer Person; bald läßt er sich sehen, bald verschwindet er, ungehemmt geht er durch Wände, Wälle, Berge, als wären sie Luft, er taucht in die Erde ein und wieder empor aus ihr, gleich als wäre sie Wasser, und auf dem Wasser wandelt er, ohne einzusinken, wie auf festem Boden; auf gekreuzten Beinen sitzend, schwebt er durch die Luft, wie der beschwingte Vogel, jene beiden zaubermächtigen (Himmelskörper) Mond und Sonne faßt er mit der Hand an und streichelt sie, ja bis in Brahmas Welt vermag er in leiblicher Gestalt zu gelangen[221]."

Diese Phänomene dünken uns zunächst recht märchenhaft und mirakulös. Allein es handelt sich hier nicht um groteske Mönchsphantasien, sondern um innere mystische Erlebnisse, die der *bhikkhu* nach der Anweisung des *Vinaya* vor den Laien verbergen und so vor Profanierung schützen soll[222]. Nur sind, wie das auch in der Legende der Fall ist, die inneren Erlebnisse in grob-magischer Weise ausgedrückt, aus der seelischen Welt, der sie allein angehören, in die wahrnehmbare Außenwelt projiziert. Was die Vervielfältigung der Person anbetrifft, so dürfte hier eine pathologische Bewußtseinsspaltung vorliegen, die von der legendären Phantasie als ein simultanes Weilen der einen Person in verschiedenen Körpern und an verschiedenen Orten gedeutet wird. Das plötzliche Verschwinden, das ungehemmte Durchdringen fester Gegenstände, das Schweben in der Luft, all diese ‚Naturwunder', sind wohl nichts anderes als vergröberte, versinnlichte Darstellungen des Levitationserlebnisses. Im ekstatischen Erleben schwinden die komplexen Organempfindungen, die das Bewußtsein der Körperschwere vermitteln; die völlige Abgeschie-

denheit von der Welt bedeutet für den Ekstatiker nicht nur das Aufhören aller auf die räumlichen Objekte sich richtenden Gesichts- und Gehörwahrnehmungen, sondern auch die Ausschaltung der auf den eigenen Körper sich beziehenden Empfindungen. Der Ekstatiker glaubt darum außerhalb seines Leibes zu weilen oder in einem ätherischen Leib über der Erde zu schweben, wie ein Vogel die Lüfte zu durcheilen[223]. Aus dem ekstatischen Levitationserlebnis ist ferner das ‚Anfassen von Sonne und Mond' zu verstehen. Auch muß hier an jene Stufe der abstrakten Versenkung erinnert werden, die als die Erfahrung der ‚Raumunendlichkeit' beschrieben wird (s. o. S. 27). Die Schranken von Raum und Zeit fallen mit dem Fortschritt der Versenkung; die unendliche Distanz, welche den Menschen von dem Sternenhimmel trennt, wird aufgehoben, der über die Erde erhabene Ekstatiker glaubt den Himmelskörpern greifbar nahe zu sein. Die Erhebung zu Sonne und Mond ist dann nur eine Vorstufe zum Flug in den Himmel des *Brahmâ*. Die Entrückung in den Himmel, wo Gott und die Seligen weilen, wurde ebenso wie die ekstatische Levitation auch sehr vielen christlichen Heiligen im Gebet zuteil (vgl. schon 2 Kor. 12, 3 f.). Wie die buddhistische Legende zahlreiche auffallende Parallelen zu den christlichen (und zwar schon zu den biblischen) Wundererzählungen aufweist, so bieten auch die buddhistischen *iddhi*- und *abhiññâ*-Phänomene auf Schritt und Tritt Analogien zu den wunderbaren mystischen Erfahrungen der abendländischen Ekstatiker[224].

10. Nirvâna.

Die wunderbaren *iddhi*- und *abhiññâ*-Phänomene sind nicht das Ziel der Versenkung, sondern nur eine Beigabe, die dem vollendeten Heiligen in den Schoß fällt, ein inneres Gnadenzeichen, das ihm bestätigt, daß er den rechten Pfad beschritten hat und dem Heil nicht mehr ferne steht. Das eigentliche Ziel alles Erlösungsstrebens ist Nirvâna. Das vierte *jhâna* ist die unmittelbare Vorstufe zur vollen Erlösung; auf dieser letzten Stufe der Versenkung hat der Buddha unter dem *Bodhi*-Baume die vier heiligen Wahrheiten geschaut und das sichtbare Nirvâna erreicht[226]; von ihr aus ist er sterbend ins *Parinirvâṇa* eingegangen. Der innere Zusammenhang des erlösenden Nirvâna mit dem stufenweise aufsteigenden *jhâna* wird durch ein reizvolles Gleichnis des *Aṅguttara-Nikâya* (IV 117) veranschaulicht, das H. Beckh[227] ans Licht gebracht hat. Die Götter verfolgen mit reger Anteilnahme das Wachstum des *Koviḍâra*-Baumes in Indras Paradies. Wenn sie die ersten lichtgelben Blätter erblicken, freuen sie sich auf den vollen Laubschmuck des Baumes; ist ihnen diese Freude zuteil geworden, so harren sie hoffnungsfroh auf den Ansatz der ersten Blütenknospen; mit derselben Freude sehen sie zu, wie die Knospe sich allmählich entwickelt und schließlich öffnet; dann warten sie in freudiger Spannung auf die ersten halboffenen Blüten; und wenn zuletzt der Baum im vollen Blütenschmuck steht, feiern sie ein vier Monate dauerndes Freudenfest, und der blütenbehangene Baum verbreitet weithin seinen strahlenden Lichtglanz und sein Duft erfüllt den ganzen Umkreis des Himmels.

Diesem fortschreitenden Wachstum des *Kovidâra*-Baumes gleicht das innere Wachsen und Reifen des den heiligen Pfad wandelnden Jüngers. Wenn er den Entschluß der Weltentsagung faßt, dann setzt der Götterbaum die ersten lichtgelben Blätter an, führt er diesen Entschluß aus, dann sind die Blätter vollentwickelt. Hat er die erste Stufe des *jhâna* erreicht, so zeigen sich die ersten Blütenknospen; im zweiten *jhâna* entfalten sie sich weiter, im dritten beginnen sie sich zu öffnen; im vierten *jhâna* erschließt sich die Blüte. Und wenn zuletzt im Nirvâna alle Leidenschaft ausgerottet ist, dann steht der Baum in Indras Paradies in voller Blütenpracht; eine Götterklasse verkündet das Freudenereignis der anderen, und bis zu den Göttern in Brahmas Himmel dringt ihr Jubel empor. So ist Nirvâna nichts anderes als die Vollendung jenes großen Prozesses des ‚Entwerdens‘, der mit der Loslösung von der Welt anhebt und in der Versenkung immer weiter fortschreitet, es ist nichts anderes als die Vertiefung jenes hehren Zustandes der reinen, affektlosen *upekkhâ*, zu dem der das *jhanâ* übende Mönch sich emporarbeitet. Nur ein Gradunterschied, nicht ein Artunterschied trennt nach dem erwähnten Gleichnis das vierte *jhâna* von dem Ziel der buddhistischen Erlösungssehnsucht, vom Nirvâna. Wollen wir Nirvâna, das Mysterium des Buddhismus, von dem die buddhistischen Texte nur in zarten und dunklen Andeutungen reden, verstehen, so müssen wir immer jenen hehren Zustand des letzten *jhâna* im Auge behalten, dessen psychologische Eigenart klar zutage liegt[228].

Wenn man im Abendlande von Nirvâna redet, so versteht man darunter zumeist eine ausschließlich jenseitige, transzendent-eschatologische Größe. Allein Nirvâna ist wie das christliche ‚Gottesreich‘ in gleicher Weise eine diesseitige wie eine jenseitige Größe. Die religiöse Jenseitshoffnung ist stets die potenzierte Form des schon in dieser Welt ersehnten Heilsgutes. Je nach der Form, in der das Erleben des Ewigen, das Heilserlebnis auf dieser Erde stattfindet, wird auch das jenseitige Heil gedacht, nicht umgekehrt[229]. Nirvâna ist für den Buddhisten das, was für die abendländischen Mystiker (wie die sûfîstischen und die indischen *Bhakti*-Mystiker) die Einigung mit dem höchsten Gut, mit Gott ist. Zu dieser Einigung kann aber der Mystiker schon auf dieser Erde gelangen, wenn alle Welt- und Selbstliebe restlos ertötet ist. Die Einigung mit Gott ‚im Himmel‘ und die mystische Einigung ‚auf Erden‘ stellen keinen inneren Gegensatz dar; der Unterschied zwischen beiden liegt lediglich darin, daß im Jenseits die körperlichen Fesseln, von denen der Fromme sich nur erlebnismäßig und nur auf kurze Zeit befreit weiß, tatsächlich und für immer zerbrochen sind. Die Mystiker bezeichnen darum die *unio mystica* als die Antizipation der permanenten Ekstase, als den ‚Vorgeschmack‘ der ewigen Seligkeit, als den Himmel auf Erden. In ähnlicher Weise ist auch für die Buddhisten das diesseitige Nirvâna (*diṭṭha-dhamma-nibbâna*, ‚Nirvâna in der sichtbaren Ordnung‘) und das jenseitige Nirvâna (*parinibbâna*, ‚vollkommenes Nirvâna‘) ein und dasselbe Heilsgut und Erlösungsideal. Der Unterschied besteht nur darin, daß im *Parinirvâṇa* die Substrate der Körperlichkeit (*upadhi*), die im diesseitigen Nirvâna dem Vollendeten noch anhaften, weggefallen sind[230] und damit Empfindung

und Bewußtsein aufgehört haben. „Zerbrochen ist der Körper, zerstört das Bewußtsein, die Empfindungen sind dahingeschwunden allesamt, zur Ruhe gekommen sind die Bildekräfte[231]."

Was ist dieses Nirvâna selbst? Mit einer zarten Scheu vermeiden es die buddhistischen Frommen, von der Seligkeit des Nirvâna viele Worte zu machen; nur zaghaft und schüchtern umschreiben sie das Ziel alles Heilsverlangens mit vorwiegend negativen Ausdrücken. Aber nur unvollkommen vermögen die kurzen, wundersam feierlich klingenden Formeln das wiederzugeben, was für den Erlösten Nirvâna ist; denn dieses Letzte und Höchste ist unbegreiflich und unbeschreiblich, unausdenkbar und unaussprechbar[232].

„Den, der zur Ruhe ging, kein Maß ermißt ihn,
Von ihm zu sprechen gibt es keine Worte;
Verweht ist, was das Denken könnt' erfassen,
So ist der Rede jeder Pfad verschlossen[233]."

„Der große Ozean ist tief, unermeßlich, unergründlich ... So auch der Vollendete; er ist tief, unermeßlich, unergründlich[234]." Durch diese alten Worte, die vielleicht Buddhas Munde selbst entstammen, zittert die tiefe, echt religiöse Ehrfurcht vor dem Heiligsten, vor dem ‚*mysterium tremendum*'. Dieses ‚Heilige', von dem die buddhistischen Formeln des Nirvâna mit stillem Beben den Schleier zu lüften suchen, ist kein *Numen*, kein waltendes göttliches Wesen, vor dem der Fromme anbetend auf die Knie sinkt, und es ist dennoch ein ‚*Numinosum*' im reinsten Sinn des Wortes. Nirvâna ist das Endziel, das Heilsgut, ist die Erlösung, die Rettung, die Befreiung von dem Furchtbarsten, dem Leiden ohne Ende, Nirvâna ist die „Beruhigung", die „Aufhebung", das „Ende des Schmerzes" (*dukkhûpasama, dukkhassa khayam, dukkhânta*). Ein heilshungriger Schüler fleht inständig zum Erleuchteten: „Für diejenigen, welche sich mitten im gefährlichen Strom befinden, in der furchtbar gefährlichen Welt, von Alter und Tod umgeben, nenne mir, Verehrter, ein Eiland, zeige mir die Insel, damit dieses Dasein sich hier nicht wiederhole." Und Buddha zeigt ihm die ersehnte Insel: „Es ist jenes unvergleichliche Eiland, wo nichts ist, wo es kein Begehren gibt, Nirvâna nenne ich es, das Ende von Alter und Tod[235]." Es gibt keinen wunderbareren Vergleich für Nirvâna als den des einsamen Eilandes, an dem die tosende Flut des Weltmeeres sich bricht. Ein anderes treffendes Bild ist das eines „sanften, lieblichen Gefildes". Mit Vorliebe gebrauchen die buddhistischen Texte von Nirvâna örtliche Bilder. Nirvâna heißt „der schwer zu schauende, der unbewegliche Standort" (*duddasam, accutam ṭhânam*), „das andere Ufer" (*pâra*), „der ruhige Ort" (*padaṃ santam*), „der unsterbliche Ort" (*amataṃ padam*) die „Sphäre der Unsterblichkeit" (*amata-dhâtu*), „die unbetretene Gegend" (*agatâ dis*), ein „Reich" jenseits alles Erfahrbaren[236]. Der vollendete *arhat* ‚geht ein' ins Nirvâna wie der kindlich Fromme nach Jesu Vorstellung „eingeht ins Himmelreich".

Aber das alles sind nur unvollkommene Sinnbilder für ein absolutes *ἄρρητον*, denn Nirvâna selbst ist kein Ort, kein Himmel, keine Insel der Seligen, kein ‚Land des Glückes' (wie die späteren *Mahâyâna*-Buddhisten

*

glaubten), sondern der volle Erlösungszustand der Seele. Doch auch das ist ungenau gesprochen; denn der Buddhismus kennt keine Seelensubstanz, keinen unvergänglichen Persönlichkeitskern, kein bleibendes geistiges Selbst, keinen *Âtman* im Sinne der Upanishad-Mystik; einer seiner Grundbegriffe ist vielmehr *anattâ* (Sanskrit *anâtman*): ‚Nicht-Selbst', Wesenlosigkeit. Nirvâna ist eben das Aufhören der wechselnden Seelenzustände, das Zur-Ruhe-kommen des *πάντα ῥεῖ* der Seele, das gänzliche Entwordensein. Gleichwohl kann man insofern von einem Seelenzustand reden, als Nirvâna immer wieder mit psychologischen Kategorien umschrieben wird. Die alten kanonischen Texte betonen immer wieder die vollendete Affekt- und Begierdelosigkeit im Nirvâna. Nirvâna (wörtlich Verwehen, Erlöschen) ist „das Erlöschen der Leidenschaft, das Erlöschen des Hasses, das Erlöschen der Verblendung"[237], „die Aufhebung aller (unterbewußten) Bildekräfte" (Triebe, *sabba-saṅkhâra-samatha*), „die Vernichtung des Durstes" (*taṅhâ-kkhaya*), „die Leidenschaftlosigkeit" (*virâga*). Diese absolute Affektlosigkeit ist die geradlinige Fortsetzung der im vierten *jhâna* erlangten *upekkhâ*. Schon auf dieser Stufe ist der Heilsbeflissene frei geworden von Lust und Leid, von Liebe und Haß; alle Leidenschaft, aller Drang, alles Begehren ist bereits im Zustand der heiligen Indifferenz erstorben. Aber der Gleichmütige wirft noch einen Blick auf die Welt der Vergänglichkeit und des Leids, obgleich er sie verwirft und verachtet; er „betrachtet alle Dinge durch das Medium der drei großen Grundgedanken: *anicca, anattâ, dukkham*"[238], er durchschaut die verborgenen Zusammenhänge des Daseins. Im Nirvâna hingegen ist der leidvolle Gedanke an die dem Tode geweihte Welt und an den leidvollen Kreislauf der Geburten entschwunden; kein Akt des Erkennens und Wertens, keine Negation richtet sich noch auf den wesenlosen Schein der Weltdinge. Der Unterschied von Subjekt und Objekt ist aufgehoben, der Vollendete erfährt die restlose *ἅπλωσις*, er ist „zurückgesunken in das reine Sein, das nichts ist als es selber"[239]. Wer diese reine Einfachheit und heilige Affektlosigkeit gekostet hat, dessen Daseinsdrang ist für immer vernichtet, der sammelt kein *karman* mehr für eine neue Wiedergeburt; wenn der Tod ihn ereilt, dauert die ungestörte Ruhe fort in alle Ewigkeit.

Ruhe, Friede, Stille — das ist Nirvâna, das von den Stürmen der Affekte und Begierden unberührte einsame Eiland. Die heiligen Texte nennen es gerne ‚das Friedvolle' (*santam*), die ‚Stätte des Friedens' (*santapadam*), ‚die ruhige Sicherheit' (*yoga-kkhema*). Alle Unruhe, aller Wechsel, alle Bewegung, alle Bedingtheit hat aufgehört. Nirvâna ist vollendeter Stillstand, die *στάσις* der plotinischen Mystik. „Bei dem, was von einem anderen abhängig ist, gibt es Bewegung, bei dem, was von einem anderen nicht abhängig ist, gibt es keine Bewegung, wo keine Bewegung ist, da ist Ruhe, wo Ruhe ist, da ist kein Verlangen, wo kein Verlangen ist, da gibt es kein Kommen und Gehen, wo es kein Kommen und Gehen gibt, da gibt es kein Sterben und Wiedergeborenwerden, wo es kein Sterben und Wiedergeborenwerden gibt, da gibt es weder ein Diesseits noch ein Jenseits noch ein Zwischenreich — das ist eben das Ende des Leidens[240]." Diese unbewegte Stille und unberührte Ruhe ist für den, der unaufhör-

lich vom Rad der Geburten hin- und hergeschleudert worden, Befreiung, Erlösung, Erquickung, Wonne, Glück, Seligkeit (*sukham*), die Seligkeit der Befreiung (*vimutti-sukham*), höchste Seligkeit (*paramaṃ sukham*)[240a]. Die Seligkeit des Nirvâna ist darum eine andere als die Wonne der Ekstase, sie entbehrt jeder lodernden Affektivität, jeder aufwühlenden Gewaltsamkeit, sie hat nichts vom Sturm und Rausch des dionysischen Enthusiasmus; sie ist kein plötzliches Entzückt- und Entrücktwerden, kein wonniges Übermannt-, Überflutet-, Fortgerissen- und Besessenwerden, sondern ein Dauerzustand der gänzlichen Unberührtheit, des völligen Insichselberseins, eine stille Seligkeit ohne alle Erregtheit und Ergriffenheit. Sie gleicht jener Form der *unio mystica* christlicher Frommer, die in Gegensatz zu der kommenden und wieder vorübergehenden Wonnetrunkenheit der Ekstase ein bleibender Habitus der Seele ist[241]. Der Vollendete weilt in der ruhevollen Seligkeit des Nirvâna, der steten *unio mystica*, ohne dieser Seligkeit sich förmlich bewußt zu sein. Diese Seligkeit dauert darum unvermindert fort, nachdem im leiblichen Tode „das Bewußtsein zerstört und das Erkennen untergegangen ist“[242]. Buddhas Jünger Sâriputta spricht zu den Mönchen: „Wonne, ihr Freunde, ist dieses Nirvâna, Wonne, ihr Freunde, ist dieses Nirvâna.“ Da wendet einer der Jünger ein: „Wie kann es aber ... in diesem Zustand eine Wonne geben, da es ja in ihm kein Empfinden gibt?“ Und Sâriputta antwortet: „Das eben ist ja in diesem Zustande die Wonne, daß es in ihm kein Empfinden mehr gibt[243].“ „Unbewußt — höchste Lust“ — diese begeisterten Worte, mit denen Richard Wagner in ‚Tristan und Isolde‘ das ‚Ertrinken‘ und ‚Versinken‘ ‚in des Weltatems wehendem All‘ verherrlicht, treffen auf die Seligkeit des *arhat* im Nirvâna vollkommen zu.

Vollendete Affektlosigkeit und vollendete Seligkeit — das ist Nirvâna nach seiner psychologischen Seite. Aber Nirvâna ist mehr als die Aufhebung des gewöhnlichen, wesentlich affekthaltigen Seelenlebens, es ist die Aufhebung des großen kosmischen Gesetzes der Wiedergeburt (*jâtikkhaya*, ‚Zerstörung der Geburt‘). „Vernichtet ist die Macht, die zum Dasein (Werden) führt (*bhava-netti*), nicht gibt es fortan eine Wiedergeburt[244].“

Doch auch damit ist Nirvâna nicht erschöpft; es ist keine bloße psychologische und kosmologische, sondern eine metaphysische Größe. Nirvâna ist dasselbe, was für die Mystik, „das Seiende des Seienden“ ist (*satyasya satyam, τοῦ ὄντος ὄν*[245]), die höchste und einzige Realität, das Absolute, das Göttliche. Die Lieblingsausdrücke, mit denen die Mystik das Göttliche umschreibt, gebrauchen auch die buddhistischen Texte: Nirvâna ist das ‚Unendliche‘ (*anantam, τὸ ἄπειρον*), das ‚Ewige‘ (*amatam*), das ‚Ungeschaffene‘ (*akatam*), das ‚Qualitätlose‘ (*animittam, τὸ ἄποιον*), das ‚Unaussprechliche‘ (*anakkhâtam, τὸ ἄρρητον*), das ‚Einzige‘ (*kevalam, τὸ ἕν*), das ‚Höchste‘ (*param, paramam*), das ‚höchste Gut‘ (*paramattha, naiḥśreyaysa*), das ‚Beste‘, das ‚Gute‘ schlechthin (*seyya, τὸ ἀγαθόν*[246]). Und doch vermeiden es Buddha und seine Jünger peinlich, Nirvâna ausdrücklich als das ‚Göttliche‘, die ‚Gottheit‘, als das *Brahma* in der Sprache der Upanishadmystiker, zu benennen, geschweige denn ihm nach Art der spä-

teren *Bhakti*-Mystik den Namen einer Kultgottheit zu geben. Nirvâna ist namen- und weiselos; all die Termini, mit denen die Texte auf Nirvâna hinweisen, sind nur Ideogramme des *ineffabile*, sie wollen nur sagen, daß es nicht gesagt werden kann. Aber ebensowenig kann es gedacht werden. In seinem antiphilosophischen Agnostizismus, in seiner ‚*antipathie pour le finalisme*'[247] verwehrt Buddha jede metaphysische Deutung und spekulative Durchdringung dieses Geheimnisses; er machte mit dem Worte Yâjnavalkyas, das Göttliche sei das ‚Nein, Nein' (*na iti, na iti*, „nicht so, nicht so")[248] vollen Ernst. An jene Stelle, da die großen Mystiker-Theologen (Yâjñavalkya, Śaṇkara, Râmânuja, Plotin, Dionysius Areopagita, Eckhart) ihren kühnen Gottesbegriff aufrichteten, setzt der Buddhismus „den leeren Gedankenstrich"[249] — *sunyatâ*, „Leere" heißt ja einer der Ausdrücke für Nirvâna. In diesem Fehlen eines förmlichen Gottesbegriffes erblicken Dahlmann und Eklund einen schweren logischen Mangel des buddhistischen Nirvâna-Gedankens. Eklund glaubt, daß durch die Beseitigung des *âtman-Brahma*-Gedankens das Nirvâna zu einem ‚so wunderlich schwebenden und unerklärlichen Begriffe', zu einer ‚Prädikatsammlung ohne einendes Subjekt' wurde[250]. Nach der Meinung des Jesuiten Dahlmann wird eben dadurch das buddhistische Nirvâna zum ‚krassesten *nihilum*'[251]. Nichts ist falscher als dies. Es trifft zwar zu, daß der Idee des Nirvâna eine „zwischen Positivem und Negativem schwimmende Unbestimmtheit" eigen ist[252]; aber „nur dem Begriffe nach ist Nirvâna ein Negativum, dem Gefühl nach ein Positivum stärkster Form"[253]. Der Buddhismus hat nur den Gedanken der ‚negativen Theologie' zu Ende gedacht, aus der mystischen Idee des *ἐπέκεινα*[254] die letzten Konsequenzen gezogen. Der Gedanke, daß das Göttliche sich nicht in Begriffe fassen, nicht in Bildern beschreiben und nicht in Worten ausdrücken läßt, ist der Mystik wesentlich. Dennoch haben die großen Mystiker viel über die *unio mystica* geredet und geschrieben[255]; die wunderbare Paradoxie und die aufwühlende Gewalt dieses einzigartigen Erlebnisses zwang sie unwiderstehlich dazu, über das *ἄρρητον* zu reden, obgleich sie wußten, daß ihre Rede und Erinnerung an dieses Erlebnis nicht heranreichte. Dem Nirvâna hingegen fehlt die lodernde Affektivität, die verzehrende Kraft; es ist die tiefste Ruhe, die heiligste Affektlosigkeit; wer es geschaut, den quält kein Drang zur Rede. Eben darum konnte der Buddhismus mit dem mystischen Grundgedanken des ‚*ineffabile*' vollen Ernst machen. Jenes höchste Göttlich-Geistige, von dem die anderen Mystiker auf mannigfache Weise reden, „war für Buddha — Schweigen, ein Schweigen, das uns vieles sagen kann, das nicht rein negativ ist, sondern auch eine positive Seite hat"[256]. Und doch verrät uns ein leises Raunen der heiligen Schriften etwas von dem Mysterium des Nirvâna. „Es gibt ein Ungeborenes, Ungewordenes, Ungeschaffenes, Ungestaltetes; gäbe es nicht dieses Ungeborene, Ungewordene, Ungeschaffene, Ungestaltete, so wäre kein Ausweg zu finden für das Geborene, Gewordene, Geschaffene, Gestaltete[257]." Die weihevolle Stimmung, die über diesem und über ähnlichen Worten liegt, läßt uns unmittelbar fühlen, daß Nirvâna ein mystisches ‚*summum bonum*' ist, ein Übersinnliches, ein ‚Heiliges', ein Göttliches, ein

Absolutes — freilich nicht als Weltgrund, sondern als Erlösungsziel[258]. Nirvâna ist nicht ein bloßes ‚Erlöschen' und ‚Zunichtewerden', nicht ein Versinken im Abgrund des Nichts. Was alle religiösen Menschen hinter dem verhüllenden Schleier der Sinnenwelt suchten, ahnten und schauten, was alle Religionen in schwachen und unzureichenden Symbolen, Gleichnissen, Bildern, Begriffen auszudrücken suchten, dieses letzte, ewige Urgeheimnis, nichts anderes ist Nirvâna.

Einswerden mit dem ‚höchsten Gut' — das ist das Sehnsuchtsziel aller Mystik; die Seele verlangt darnach, frei von allen Banden des Endlichen, aufzugehen im Unermeßlichen. *Ἕνωσις*, *‚unio mystica'*, *'achdûth, tauḥîd* — die griechische, die lateinische und germanische, die jüdische und persische Mystik haben einen und denselben Terminus für die höchste religiöse Erfahrung, für das ewige Heilsgut. Auch die Seher der Upanishaden reden vom *Brahma-âtma-aikyam*, der Einigung des geistigen Selbst mit der das All umfassenden Gottheit. Weil in dieser Einigung das menschliche Ich ganz verschlungen wird von der göttlichen Unendlichkeit, darum stoßen die ihrer teilhaftig gewordenen Frommen den Jubelruf aus: ‚Ich bin Gott'. „Ich bin Brahma" (*brahmâsmi*); „dieser Atman ist Brahman"; „was du (Brahman) bist, das bin ich" (*yas tvam âse, so 'ham asmi*); „das (*âtman-Brahman*) bist du, Śvetaketu" (*tat tvam asi*) — lauten die mystischen Identitätsformeln der Upanishaden[259]. Ähnliche Formeln finden sich in der hinduistischen, persischen, hellenistischen und christlichen Mystik[260]. Von einer solchen Einigung und Vergottung sprechen Buddha und seine Schüler nie; die rein aktualistische Auffassung der menschlichen Seele schließt das Vorhandensein eines geistigen Selbst, eines *âtman*, gänzlich aus. Überdies hat Buddha auch jenen letzten Rest personaler Gottesvorstellung, der selbst der impersonalen theopanischen Mystik anhaftet, von der Idee des Nirvâna ferngehalten. Dieser radikale Impersonalismus kommt in den örtlichen Bildern von *Nirvâṇa-dhâtu* (Nirvâna-Element bzw. -Sphäre) ganz deutlich zum Ausdruck. Trotz alledem besteht zwischen der unendlichen Wonne des *Brahma-âtma-aikyam* und des Nirvâna kein innerer Unterschied. Die tiefe Scheu des Buddha in positiven, noch entfernt personalen Formen von dem ‚Ganz-andern', dem überschwänglichen Heilsziel zu reden, ändert nichts an der Identität des ‚Eingehens' in Nirvâna mit dem Einswerden von Seele und Gott, wie es die Mystik aller Zeiten erstrebt. Nirvâna ist, so paradox es klingen mag, trotz aller begrifflichen Negativität nichts anderes als die ‚ewige Seligkeit', nach der das Herz des religiösen Menschen auf der ganzen Erde sich sehnt. Nathan Söderblom, der wie kein anderer christlicher Theologe in das Sanctissimum buddhistischer Frömmigkeit geschaut, sagt in einem wunderbaren Worte: „Nirvâna ist voll der Andacht und des Friedens der Ewigkeit. Man fühlt die besänftigenden Flügelschläge der großen Ruhe, und das Herz wird erfüllt von einem religiösen Gefühl der Erleichterung und des Friedens. Nirvâna ist eine göttliche Welt ohne Gott, ein Gottesgeschenk ohne Schenker[261]."

11. Buddhistische Versenkung und Yoga.

Wir verfolgten die buddhistische Versenkung durch alle ihre Stufen, von der vorbereitenden ethischen Selbstbeherrschung bis zum Endziel aller Erlösungssehnsucht, zum Nirvâna; wir betrachteten die mannigfachen kunstvollen Versenkungsmethoden: die peinliche Kontrolle der Atmung, die starre Konzentration auf ein sinnenfälliges Objekt, die fortschreitende Vorstellungsabstraktion, die Erweckung sozialer Gefühle, die ernste Erwägung der Unbeständigkeit, Nichtigkeit und des Leids alles Daseins, die Grauen erweckende Betrachtung der Unreinheiten des Körpers und die Verwesung des Leichnams; wir lernten die verschiedensten seelischen Zustände kennen: straffste Aufmerksamkeitsspannung und tiefste passive Ruhe, hellwache Bewußtheit und hypnotische Bewußtlosigkeit, warme Lustgefühle und eisige Gleichgültigkeit, herzliches Mitleid und unsoziale Indifferenz, sinnliche Phantasiebilder und geistige Erkenntnisse. Diese Mannigfaltigkeit seelischer Erlebnisse und Zustände ist von der buddhistischen Mönchsdogmatik zu einem kunstvollen System geordnet worden, das uns in den kanonischen Lehrschriften, im *Sutta-Piṭakam*, als abgeschlossenes Ganzes entgegentritt: überall Klassen, Reihen, Abstufungen, stereotype, gedrungene Formeln. Nun erhebt sich bedeutungsschwer die Frage: Ist die Versenkungspraxis und Versenkungstheorie, welche die buddhistischen *Sutta* aufweisen, eine Schöpfung des Buddha? Hat jener religiöse Genius, der die vier heiligen Wahrheiten verkündet und der den Anstoß zur Entstehung der großen Ordensgemeinde und ihres umfassenden Kanons gegeben hat, diese komplizierte Versenkungstechnik ersonnen, geübt und gelehrt? Das Problem ist sowohl ein literarisches wie ein historisches. Sind die Reden und Dialoge Buddhas, welche von der Versenkung handeln, echte Logien des Meisters oder Kompositionen seiner Schüler und Epigonen? Sind die verschiedenen Versenkungsmethoden Originalgut des Buddhismus oder Erbgut aus vorbuddhistischen religiösen Systemen? Die beiden Problemgruppen sind enge miteinander verwachsen, so daß eine peinliche Scheidung bei ihrer Erörterung nicht möglich ist.

Der durch die ceylonesischen Mönche überlieferte *Pâli*-Kanon ist erst mehrere Jahrhunderte nach Buddhas Tod zusammengestellt worden[262]. Mögen auch manche Schriften schon zu Aśokas Zeit aufgezeichnet worden sein, mögen manche Lehrstücke durch Jahrzehnte hindurch unverändert von Mund zu Mund weitergegeben worden sein, immer trennt ein gewaltiger Abstand die Anfänge der buddhistischen Literatur von der Verkündigung Buddhas; dieser Abstand ist viel weiter als jener, der die Abfassungszeit des vierten Evangeliums vom Tode Jesu scheidet. Der buddhistische Kanon stellt uns vor literar- und religionsgeschichtliche Probleme, die fast ebenso verwickelt sind wie die Probleme des Pentateuch und der vier Evangelien. Eine jahrzehntelange Literarkritik hat uns eine annähernde Gewißheit darüber gebracht, aus welchen Logien Jesus unmittelbar zu uns spricht, welche von seinen Jüngern geformt sind und aus welchen die Urgemeinde redet; dagegen ist es heute noch fast unmög-

lich, zu bestimmen, welche Worte und Redestücke auf Buddha selbst zurückgehen und welche ein Werk der späteren Generationen sind. Es sind zumeist subjektive Kriterien, auf Grund derer die abendländischen Forscher bestimmte Aussprüche und Reden auf Buddha selbst zurückführen[263]. Die Indologie beginnt erst schüchtern die literarischen Probleme zu stellen. Soviel aber steht heute schon fest, daß in den vier Lehrschriftensammlungen (*nikâya* wie in der alten Poesie (*Sutta-nipâta, Dhamma-pada*) junge und alte Stücke in bunter Mischung nebeneinander stehen[264]. Ja, es hat sogar den Anschein, daß der größte Teil der dem Buddha oder seinen unmittelbaren Jüngern in den Mund gelegten *Sutta* nicht die älteste Verkündigung, sondern die relativ späte, schon scholastisch gefärbte Ordensdogmatik enthält[265]. Der Abstand dieser Dogmatik von der echten Lehre des Buddha dürfte ebenso groß sein wie die Distanz, welche die ältere Dogmatik von der eigentlichen buddhistischen Scholastik, dem späteren *Abhidhamma*, trennt. Auch das *Sâmañña-phala-Sutta*, das R. O. Franke und H. Beckh ihren Darstellungen des alten Buddhismus in erster Linie zugrunde legten und auf dem sich vornehmlich auch unsere Darstellung der buddhistischen Versenkung aufbaute, offenbart eine kunstvolle doktrinäre Systematik, wie sie niemals schöpferischen religiösen Genien, sondern nur begabten religiösen Theoretikern eigen ist; es ist ein in Anordnung und Sprache glänzender dogmatischer Traktat, aber keinesfalls eine Lehrpredigt des Buddha. Noch viel weniger kann das von den schon den Geist des *Abhidhamma* atmenden schematischen Lehrstücken des *Saṃyutta-* und *Aṅguttara-nikâya* gesagt werden[266]. Es ergibt sich so die Aufgabe, von dem komplizierten Versenkungssystem der buddhistischen Dogmatik rückwärts zu gehen auf die lebendige Versenkungspraxis der ältesten Zeit. Die kanonischen Schriften geben uns selbst hiezu feste Anhaltspunkte. Verbinden wir diese buddhistischen Hinweise mit dem, was wir sonst über die Versenkungskunst außerbuddhistischer Schulen und Sekten wissen, so gewinnen wir die Möglichkeit, ein in den Hauptzügen sicheres Bild von der Entstehung und Entwicklung der buddhistischen Versenkung zu gewinnen.

Den besten Ausgangspunkt für eine Untersuchung des Entwicklungsganges der buddhistischen Versenkung bildet der oben (S. 29) gegebene Vergleich der *jhâna-* und *arûpa-*Stufen. Es wurde bereits festgestellt, daß die buddhistische Dogmatik zwei völlig verschiedene Versenkungsmethoden künstlich kombiniert hat; ja sie hat dabei die abstrakten Versenkungsstufen den *jhâna-*Stufen übergeordnet, obgleich das vierte *jhâna* die unmittelbare Vorstufe der Erkenntnis, der übernatürlichen Geistesmacht und des Nirvâna bildet. Das *Mahâ-parinibbâna-Sutta* kennt bereits die Aneinanderreihung der *jhâna-* und *arûpa-*Stufen; aber es bewahrt dabei die alte Tradition, nach welcher der Weg zur Erlösung über die vier *jhâna-*Stufen geht. So erklärt sich die merkwürdige Erzählung, daß der sterbende Buddha erst die vier *jhâna*, dann die fünf *arûpa* bis zum *saññâ-vedayita-nirodha* durchlief, hierauf wieder rückwärts ging bis zum ersten *jhâna*, um dann neuerdings die *jhâna-*Skala emporzusteigen und von der vierten Stufe aus ins vollendete Nirvâna einzugehen[267]. Während das

Mahâ-parinibbâna-Sutta, das neben sehr alten auch relativ junge Bestandteile umfaßt[268], die Stufenleiter der *arûpa*-Zustände kennt und ihr eine gewisse Bedeutung für die Heilserlangung beimißt, schweigt die dogmatische Darstellung des Heilspfades, das *Sâmañña-phala-Sutta*, von ihr vollständig. Ja, das *Ariya-pariyesana-Sutta* des *Majjhima-Nikâya* berichtet uns ebenso wie *Lalita Vistara* sogar von einer förmlichen Absage Buddhas an die Methode der abstrakten Versenkung[269]. In der Zeit seines religiösen Suchens kam der Bettelasket Gotama zu dem Yogalehrer Arâḍa Kâlâma, der seine Schüler in der abstrakten Versenkungskunst unterwies und sie die Erhebung bis zur Stufe der ‚Nichtsheit' (*âkiñcaññâyatana*, s. o. S. 28) lehrte. Dem werdenden Buddha gelingt es bald, diese schwindelnde Höhe zu erklimmen; der erstaunte Meister macht ihm das Anerbieten, sich mit ihm in die Leitung seiner dreihundert Schüler zu teilen. Allein Buddha weist ihn ab und trennt sich von ihm, weil er erkennt, daß durch seine Methode nur ein vorübergehender *trance*, aber nicht das ersehnte Heil erlangt werden kann. „Nicht führt diese Lehre zur Entsagung, nicht zur Leidenschaftslosigkeit, nicht zur Zerstörung, nicht zur Beruhigung, nicht zur übersinnlichen Erkenntnis, nicht zur vollen Erleuchtung, nicht zum Nirvâna, sondern nur zur Erreichung der Stätte des Nichts[270]." Mit denselben Worten sagt er sich später von Rudraka Râmaputra los, der es in der Kunst der abstrakten Meditation bis zu jener Stufe gebracht hatte, wo ‚weder Bewußtsein noch Nichtbewußtsein' ist (*nevasaññânâsaññâyatana*). Der künftige Buddha lehnt die Lehre dieser beiden Yoga-Meister nicht etwa nur deshalb ab, weil er in ihr eine Verwechslung von Heilsmittel und Heilsziel erblickte, sondern weil er die künstliche Bewußtseinshemmung nicht als eine der Erlösung dienende Versenkungsmethode ansah. Aus dieser alten und glaubwürdigen Erzählung geht hervor, 1. daß die abstrakte Versenkungsmethode schon vor Buddha als feststehender *training of soul* gelehrt und geübt wurde, 2. daß die Theorie und Praxis des *arûpa jjhânam* nicht von Buddha selbst, sondern erst von der späteren Ordensdogmatik übernommen und weiter ausgestaltet wurde. Sie ist nicht eine Schöpfung des Buddhismus, sondern des Yoga.

Y o g a ist nicht eine religiöse Sekte oder ein philosophisches System, sondern eine gemeinindische Geistesrichtung. Yoga (wörtlich ‚Anspannung') ist das Bestreben, durch körperliche und geistige Methoden der Konzentration zu höheren Bewußtseinszuständen zu gelangen, kurz eine mystische Psychotechnik[271]. Yoga ist nicht ein Heilsideal, sondern ein Heilsmittel, eine Erlösungsmethode, die allen indischen Religionen gemeinsam ist. Yoga begegnet uns bereits in den jüngeren Upanishaden; die sublime *Âtman* Mystik bemächtigt sich der alten vedischen Zauberpraktiken (des *tapas*)[272], um mit ihrer Hilfe die Einheit von *âtman* und *Brahma* in der Ekstase herbeizuführen; sie schuf eine mystische Exerzitientechnik, die in der späteren Zeit wohl vergeistigt und reicher ausgestaltet wurde, deren Wesenszüge aber dieselben blieben. Die dualistische *Sâṃkhya*-Philosophie[273] bot dieser religiösen Psychotechnik eine gewisse theoretisch-psychologische Unterlage; so entstand der eigentliche psychologisch fundierte Yoga, der unsystematisch in den jüngeren Upanisha-

den und im *Mahâbhârata*[274] vorliegt, aber erst in nachchristlicher Zeit (5. Jahrhundert) durch *Patañjali* eine systematische Zusammenfassung empfing[275]. Patañjalis *Yoga-sûtra* ist das Yogahandbuch *κατ' ἐξοχήν*; trotz seiner späten Entstehung enthält es uraltes Yogalehrgut; die hohe Bedeutung, welche dieser äußerlich unscheinbare ‚Abriß' der Yogalehre für das mystische Erlösungsstreben der Inder besitzt, ist historisch wohl gerechtfertigt. Für die Jaina-Mönche dient das *Yoga-śâstra* des Hemachandra (das noch der vollständigen europäischen Herausgabe harrt[276]) als ein wichtiges Handbuch des geistlichen Lebens. Die reichste Ausgestaltung hat die Yogatechnik im Buddhismus gefunden, obgleich das W o r t Yoga uns in dem alten buddhistischen Schrifttum sehr selten begegnet[277]; auch Patañjalis *Yoga-sûtra* samt seinen Kommentaren vermag sich an Feinheit und Reichtum yogatechnischer Einzelheiten mit der kanonischen Literatur des Buddhismus nicht zu messen. Trotzdem läßt sich aufzeigen, daß das ganze reichgegliederte System der Versenkungsübungen und -theorien in alten Yogatraditionen wurzelt[278]. Freilich darf man nicht glauben, daß die dem *Yoga-sûtra* Patañjalis zugrunde liegende alte Sonderüberlieferung die Quelle für die buddhistische Versenkungstheorie und -praxis bildet[279], vielmehr gehen beide Traditionen auf eine gemeinsame ältere Wurzel zurück.

Das buddhistische Heilspfadschema deckt sich im wesentlichen mit dem des Yogasûtra. Den buddhistischen *sîla*-Geboten entsprechen (sogar in den Termini) die *yama*-Gebote des Yogasûtra[280]. Die äußeren Vorbereitungen zur Versenkung: das Aufsuchen eines einsamen Platzes, die unbewegliche Körperhaltung[281], die Beherrschung des Atems sind Gemeingut des Yoga; wir erfahren von ihnen ebenso in den Upanishaden und im Mahâbhârata wie im Yoga-Abriß Patañjalis[282]. Die ernsten Meditationsthemen des Buddhismus (*anicca, anattâ, dukkham*) begegnen uns mit geringen Varianten in Jainatexten[283] wie im Yogasûtra[284]. Die buddhistische *asubha-bhâvanâ* hat auch in außerbuddhistischen indischen Kreisen eine Stätte gefunden[285]. Der vierfache Stufengang des *jhâna* hat auffallende Parallelen im Yogasûtra Patañjalis wie in Umâsvâtis Jaina-Dogmatik; einzelne Termini der kanonischen *jhâna*-Formel kehren hier wörtlich wieder. Patañjali unterscheidet vier Grade der ‚bewußten Versenkung' (*saṃprajnâta samâdhi*[286]). Als die charakteristischen Merkmale der ersten Stufe gelten: *vitarka, vicâra, ânanda* (Freude) und *asmitâ* (Ichbewußtsein); *vitarka* und *vicâra* sind dieselben Termini, welche die buddhistische Formel gebraucht[287]; *ânanda* entspricht dem *pîti-sukham, asmitâ* hat ein Äquivalent in *sati-sampjañña*, das ja die Voraussetzung zum *jhâna* bildet (s. o. S. 10. 14). Auf der zweiten Stufe verschwindet *vitarka*, die übrigen Merkmale bleiben. Wie in jüngeren buddhistischen Klassifikationen ist hier — mit gutem psychologischen Recht — die erste Versenkungsstufe in zwei Stufen zerspalten[288]. Die dritte *samâdhi*-Stufe ist durch *ânanda* und *asmitâ* gekennzeichnet; sie entspricht völlig dem zweiten *jhâna*, dessen Merkmale *avitakka, avicâra, pîti-sukham* sind. Die vierte *samâdhi*-Stufe des Yogasûtra, auf der ‚Überlegung' und ‚Erwägung' ebenso geschwunden sind, wie das ‚Freudegefühl', berührt sich mit der *upekkhâ-sati-parisuddhi* des letzten *jhâna*. Umâsvâtis *Tattvârthâdhigama-Sûtra* kennt vier Stufen der ‚reinen Meditation' (*śukla-dhyâna*); auch hier wird die erste Versenkungsstufe mit *vitarka* und *vicâra* beschrieben; die zweite Stufe wird (abweichend vom Buddhismus und Yogasûtra) als *avicâra* (nicht *avitarka*) bestimmt, die beiden folgenden Versenkungsstufen gelten als Vorstufen des Nirvâna[289]. Die engste Beziehung zu der buddhistischen *jhâna*-Beschreibung weist eine Stelle des *Mahâbhârata*[290] auf, die „geradezu wie eine versifizierte Abkürzung der Formel des ersten *jhâna* klingt[291]:"

Vicâraś ca vivekaś ca vitarkaś co 'pajâyate
muneh samâdadhânasya prathamaṃ dhyanâm âditaḥ.

„Erwägung, Überlegung und Loslösung (Unterscheidung) entsteht sodann, wenn der Asket sich sammelt in der Versenkung erstem Grad.“

Diese Parallelen nichtbuddhistischer Werke beweisen, daß das vierfache *dhyâna* (*dhyâna-yoga caturvidhaḥ*)[292] als feststehender Versenkungsmodus auch außerhalb des Buddhismus bekannt war. Daß aber das stufenförmige *dhyâna* schon in v o r buddhistischer Zeit geübt wurde, lassen die ältesten buddhistischen Schriften selbst erkennen, wenn sie nichtbuddhistischen *śramaṇa* die Kunde von ihm zuschreiben[293].

Wie die vier Grade des *dhyâna*, so sind vielleicht auch die vier Unendlichkeitsgefühle (*appamaññâ*) nicht eine originäre Schöpfung des Buddhismus. Ihre Bezeichnung als *brahma-vihâra* (Brahmazustände) weist auf die Herkunft aus dem brahmanischen Yoga hin[294]. Im Yogasûtra kehren sie in derselben Reihenfolge und mit den gleichen Termini wieder (*maitrî, karuṇâ, muditâ, upekṣanam*)[295]. Der außerbuddhistische Ursprung der *arûpa*-Versenkung wurde bereits (S. 45) aus dem buddhistischen Kanon selbst dargetan. Von der ‚Erlangung der Unendlichkeit‘ (*anantya-samâpatti*), welche den beiden ersten *arûpa*-Stufen entspricht, redet auch das Yoga-sûtra (II 47). Auch die die abstrakte Meditation einleitende *Kasiṇa*-Technik ist ein altes Yogatraditionsgut. Die fünf Element-*kasiṇa* werden in der *Śvetâśvatara-Upaniṣad* erwähnt.

„Aus Erde, Wasser, Feuer, Luft und Äther sodann
fünffach entwickelt sich die Yogatugend[296].“

Auch die wunderbaren *abhiññâ*, die dem im *jhâna* vollendeten Mönch zuteil werden, haben im Yogasûtra ihre Analoga. Wir hören hier vom ‚göttlichen Gehör‘ (*divyaṃ śrotram*), von der ‚Kenntnis der Vergangenheit und Zukunft‘ (*atîtânâgata-jñânam*), der ‚Kenntnis der früheren Existenzen‘ (*pûrva-jâti-jñânam*), von der ‚Kenntnis der Gedanken anderer‘ (*para-citta-jñânam*), ja der ‚Allwissenheit‘ (*sarva-jñâtṛtva*)[297]. Ebenso sind die verschiedenen *iddhi*-Phänomene, die Vervielfältigung der Erscheinung, das Unsichtbarwerden, das Durchdringen von Felsen, die vollkommene Herrschaft über die Elemente, das Levitationserlebnis, das Anfassen von Sonne und Mond dem Yogin in gleicher Weise vertraut wie dem in der Versenkung geübten buddhistischen *bhikkhu*[298]. Daß endlich Nirvâna von der brahmanischen Mystik und der Jainalehre genau so wie vom Buddhismus als das Ziel der ganzen Versenkungskunst betrachtet wird, ist eine zu bekannte Tatsache, als daß darüber besonders gehandelt werden müßte[299].

So steht denn fest, daß die kunstvolle Versenkungstechnik und -theorie der buddhistischen Ordensgemeinde kein ausschließlich buddhistisches Eigentum ist, sondern altes gemeinindisches Traditionsgut des Yoga[300]. Dennoch hat die religiöse Schöpferkraft des alten Buddhismus eine unverkennbare Läuterung und Verinnerlichung der Versenkungsübung bewirkt. Daß Buddha die Autohypnose des *arûpa-jjhâna* ablehnte, wurde bereits oben (S. 45) erwiesen. Die vierfache Stufenleiter der *jhâna* hingegen (der auch die buddhistische Dogmatik eine viel höhere Bedeutung zuerkennt als der abstrakten Versenkung) besitzt trotz der unleugbaren Beziehung zum Yoga eine geistige Originalität; ja selbst dann besäße sie diese, wenn erwiesen werden könnte, daß die ganze Terminologie als formelhaftes Fremdgut aus dem präbuddhistischen Yoga übernommen wurde. Der Buddhismus hat wie auch sonst einen neuen Inhalt in die alten Formen gegossen. Die Eigenart des buddhistischen *jhâna* gegenüber der Versenkung des Yoga (dasselbe gilt von der Parallelskala der *appamaññâ*) liegt in dem rein geistig-religiösen Charakter. Rhys Davids bemerkt mit Recht: „Während der Yoga vorwiegend physisch und hypnotisch ist, ist die buddhistische Methode (der Versenkung) vorwiegend intellektuell und ethisch[301].“ Der geistig-sittliche Charakter des buddhistischen *jhâna* tritt am deutlichsten auf der ersten und letzten Stufe hervor. In den Upanishaden, in denen sich die Versenkungspraxis des vorbuddhistischen Yoga

abspiegelt, ist der Gegenstand der Versenkung zumeist ein äußerlicher. Der Stützpunkt, an den sich der Betrachtende klammert, ist ein wahrnehmbarer Gegenstand der Natur (bisweilen ein Kultobjekt) oder eine Stelle des eigenen Körpers; mit starrem Blick fixiert der Asket seine Nasenspitze oder beachtet aufmerksam die eigene Körperwärme oder das Summen des Ohrs[302]. Besonders beliebt ist das angestrengte Sinnen über die an Zauberkräften reiche Silbe *Om*. „Dies Wort, es ist der beste Halt[303]." Immer wird dabei das Meditationsobjekt als ein ‚sakramentales' Symbol der mystischen Allgottheit betrachtet; der Meditierende identifiziert willkürlich das profane bzw. kultisch-magische Objekt mit dem unendlichen *Brahma*[304]. Spätere Yogalehrbücher (wie die *Gheraṇḍa-saṃhitâ*) empfehlen als Stützpunkte der Meditation die wunderlichsten und grotesken Phantasiebilder[305]. Im Gegensatz zu dieser mehr äußerlichen Betrachtungsweise richtet sich die buddhistische *jhâna*-Meditation ausschließlich auf die großen religiösen Heilswahrheiten: *anicca, anattâ, dukkham*, das ist das in den mannigfachsten Formen wiederkehrende Betrachtungsthema des Buddhajüngers[306]; auch wenn er sich auf scheinbar profane Objekte konzentriert, so ist der Gesichtspunkt doch ein ausschließlich religiöser; überall erschaut er die erschütternde Wahrheit von der Flüchtigkeit, Nichtigkeit und dem Leid alles Daseins. Keine der indischen Erlösungsreligionen hat die *asubha-bhâvanâ* in so charakteristischer Weise ausgebildet wie gerade der Buddhismus[307]. Der zweite Punkt, an dem die Geistigkeit und die Originalität der buddhistischen Versenkung in die Augen springt, ist die *upekkhâ*-Stimmung des vierten *jhâna*[308]. Die Versenkung der *Âtman*-Mystik zielt auf einen das helle Wachbewußtsein unterbrechenden ekstatischen Zustand ab, dessen Wonne verglichen wird mit dem traumlosen Tiefschlaf und der jedes Bewußtsein von innen und außen auslöschenden Liebeseinigung der Geschlechter[308]; Buddhas Yogalehrer suchten mit ihrem Versenkungstraining einen hypnotischen *trance*; das Yogasûtra (I 18. 51) stellt über die ‚bewußte' Versenkung die ‚bewußtlose Versunkenheit' (*asamprajñâta samâdhi*) — ein Seelenzustand, der dem *saññâ-vedayita-nirodha* des Buddhismus entspricht[309]. Die buddhistische Versenkung hingegen zielt nicht auf solche ‚übernatürliche', magische, hypnotische oder ekstatische Zustände ab, sondern auf einen Zustand höchster Bewußtheit und Wachheit. „Buddhas Jünger sind allzeit völlig wachsam" (*suppabuddhaṃ pabujjhanti*) betont wiederholt das Dhammapada (296 ff.). Nur in einem vollwachen Zustand ist die erlösende ‚Erkenntnis', die höchste ‚Weisheit' zu erlangen. Aber auch das ‚sichtbare' Nirvâna, in das der *arhat* aus dem vierten *jhâna* eingeht, ist kein Rausch oder *trance*, sondern ein geistiger Zustand völliger Unberührtheit und Einheit. Die ‚leid- und freudlose' *upekkhâ* wie das ihr entwachsende ‚friedvolle, hocherhabene' Nirvâna sind spezifisch buddhistische Seelenzustände; trotz aller Berührungspunkte unterscheiden sich diese mystischen Zustände von der tiefen Seligkeit, in der Yâjñavalkya, Śâṇḍilya und Uddâlaka den *âtman* schauten, und noch mehr von dem Bewußtseinsstillstand (*kaivalya*), den der Yogin erstrebt, und von der ekstatischen Trunkenheit, in der die späteren *Bhakti*-Mystiker Indiens schwelgen.

So offenbart das buddhistische *jhâna* trotz unabweisbarer Beziehungen zum Yoga eine schöpferische Eigenart, eine originäre Geistigkeit. Hier zeigt sich, daß es eine kühne Übertreibung ist, wenn der sonst so unbefangene und feinfühlige H. Beckh behauptet: „Der Buddhismus ist durch und durch nichts als Yoga[310].“ Edvard Lehmann hat vor ihm das Verhältnis von Buddhismus und Yoga in eine treffende Formel gebracht, wenn er sagt: „Der Yoga ist nur eine Methode, der Buddhismus wurde eine Religion[311].“ Das buddhistische *jhâna* ist gewiß genau so wie die Versenkung des Yogin eine Psychotechnik, aber es ist mehr als diese, es ist religiöse Andacht, mystische Meditation und Kontemplation, umgeben vom ehrfurchtgebietenden Glanze des ‚Heiligen‘; es ist in seiner Art ein ‚inneres Gebet‘, was man von der schulmäßigen Yogatechnik wohl nicht sagen kann. Und was von dem vierfachen *jhâna* gilt, das gilt ebenso von den ihm parallel laufenden vier *brahma-vihâra.* Hier fällt neues Licht auf Buddhas eigene Stellung zur Versenkung. Daß er das *arûpa-jjhâna* als nicht dem Heile dienend abgelehnt hat, wurde schon festgestellt. Übte und lehrte er die vier *jhâna*-Stufen oder sind auch sie erst nach dem Tode des Meisters aus dem Yoga in die Ordensgemeinde eingedrungen ? Edvard Lehmann stellt die Herkunft des vierfältigen *jhâna* von Buddha selbst in Abrede; in den alten Texten, meint er, würden die vier *jhâna*-Grade nie erwähnt. Das *Dîgha-Nikâya* hingegen sei „eine allzu späte Schrift, um mitteilen zu können, was dem ursprünglichen Buddhismus eigen war; es führt in die Klosterzeit hinein, da der Buddhismus sich bereits mit den religiösen Bräuchen der Inder — besonders mit dem Yoga — vermischt hatte“[312]. Das Schweigen des *Sutta-nipâta* über die vier *jhâna*-Stufen bildet keinen Beweis für das Fehlen des *jhâna* in der ältesten buddhistischen Verkündigung. *Sutta-nipâta* ist eine alte Gedichtsammlung, aber keine Lehrschrift; es setzt vielmehr die Heilslehre schon als bekannt voraus; es wäre darum verkehrt, in diesem poetischen Werk oder in einem ähnlichen wie dem *Dhamma-pada* die ganze Heilslehre des Buddha bis in die Einzelheiten finden zu wollen. (Man kann übrigens aus einigen Stellen des *Sutta-nipâta* schließen, daß die Formel des vierten *jhâna* dem Verfasser bekannt war[313].) Gewiß muß es als zweifelhaft erscheinen, daß die vollständige stereotype Formel der vier *jhâna*-Stufen, die im buddhistischen *Sutta-piṭaka* so oft wiederkehrt, in der überlieferten Fassung von Buddha selbst geprägt bezw. (soweit sie schon einer älteren Yoga-Überlieferung entstammt) umgeprägt worden ist. Schon der eine Umstand, daß der Beschreibung der dritten Stufe ein Zitat aus dem Munde der *ariya* (worunter wohl unmittelbare Buddha j ü n g e r gemeint sind) eingeflochten ist, spricht dagegen, daß die *jhâna*-Formel wörtlich dem Munde Buddhas entstammt. Es ist auch innerlich unwahrscheinlich, daß Buddha selbst ein so detailliertes psychologisches Rezept seinen Jüngern hinterlassen hat; vielmehr hat es den Anschein, daß er diesen von Fall zu Fall individuelle Meditationsanweisungen gegeben hat[314]. Obgleich es ohne Versenkung unmöglich ist, das Heil zu erlangen, so ist doch die strenge Bindung an die vierfache *jhâna*-Skala keineswegs eine Voraussetzung für die Erlösung; so erklärt es sich auch, daß in der Heilsanweisung mancher

kanonischer Texte der Hinweis auf das *jhâna* fehlt. Auch legen die Texte den Nachdruck nicht auf die einzelnen Versenkungsübungen, sondern auf die Erkenntnis der großen Heilswahrheiten, für welche die Meditation nur die Vorbereitung bildet[315]. Andererseits ist die alte, der hînayânischen wie mahâyânischen Literatur eigene Tradition wohl zu beachten, nach der Buddha gerade in den entscheidenden Augenblicken seines Lebens, vor seiner Erleuchtung und vor dem Eingehen ins vollendete Nirvâna, die vier Stufen des *jhâna* durchlaufen hat. Ferner wird die religiöse Läuterung und Vertiefung, welche die Versenkung im Buddhismus erfahren hat, nur dann verständlich, wenn sie auf die schöpferische Kraft des Meisters selbst zurückgeführt wird. Wenn wir all diese Momente sorgfältig gegeneinander abwägen, so werden wir zu dem Schlusse kommen, daß die Formel des vierfachen *jhâna* erst von den späteren Dogmatikern im Anschluß an ältere Yogaformeln geprägt worden ist, daß hingegen die Idee des stufenförmigen *jhâna:* der Aufstieg von der gefühlsschweren Meditation des Leids zur tiefen Wonnestimmung, von dieser zum heiligen Gleichmut und zum erlösenden Nirvâna dem Erlösungsstreben des Meisters selbst entsprungen ist. Ebenso muß die parallele *appamaññâ*-Reihe als urbuddhistisch gelten; desgleichen das ‚dreifache Wissen' und der Nirvâna-Gedanke. Hingegen dürfte wie die *arûpa*-Versenkung auch der Großteil der *abhiññâ*- und *iddhi*-Phänomene erst in späterer Zeit — wenn auch sicher schon vor der Abfassung des Kanons — aus dem Yoga in den Buddhismus eingedrungen sein[316]. Die ganze religiöse Hoheit und der tiefe sittliche Ernst, der Buddhas Persönlichkeit eigen ist, schließt wohl eine Zurückführung der mystisch-magischen Phänomene auf den Meister aus[317].

„Es gibt keine Versenkung (*jhânam*), wo nicht Weisheit ist;" dieses schon erwähnte Wort des Dhammapada beleuchtet am besten die Versenkungsweise des ältesten Buddhismus. Die Versenkungskunst des Buddha war rein geistig und echt religiös; sie vermag sich an Reinheit und Tiefe wohl mit dem ‚inneren Gebet' der abendländischen Mystiker zu messen. Aber auf der religiösen Höhe des Lehrers blieben die Jünger in ihrem Betrachten nicht stehen. „Aus dem Durchdenken dessen, was zur Erlösung führt, war man gewohnt — waren viele gewohnt — immer wieder in die mystischen Unergründlichkeiten des vom Yoga dargebotenen Erlebens hinabzutauchen[318]." Aus dem Yoga geboren, fiel die buddhistische Versenkung immer wieder in den Yoga zurück; die Geschichte der buddhistischen Versenkung stellt sich als ein immer stärkeres Einströmen der Yogapraxis und -theorie dar. Man übernahm die äußeren Konzentrationspraktiken wie die *Kasiṇa*-Technik. In der brahmanischen Mystik war die Betrachtung profaner Objekte sinnvoll und religiös, weil man diese mit dem *Brahma* willkürlich identifizierte; im Buddhismus hingegen verlor sie den religiösen Charakter, hier trat an die Stelle der noch irgendwie gefühlsbetonten Meditation über das Alleine, Göttliche, die stimmungslose Aufmerksamkeitsspannung. Man suchte nicht mehr den heiligen Gleichmut und die erlösende Erkenntnis, sondern die gedankenlose Autohypnose oder übermenschliche Zauberkräfte. Im nördlichen Buddhismus

sank die buddhistische Versenkung zumeist zu einem bloßen Mittel im Dienste der selbstsüchtigen Magie herab. Im japanischen *Zen*-Buddhismus, der sich merkwürdigerweise nach dem Worte *dhyâna* bezeichnet, wird die Meditation zum ‚Nichtdenken', die Versenkung zur nackten, gedanken- und gefühllosen Konzentration; in dieser glaubt der *Zen*-Jünger die volle innere Ruhe zu erlangen, die ihn zu neuem, tatkräftigem Wirken befähigt; die zeitweilige Gedanken- und Gefühllosigkeit gilt ihm als nervenstärkendes, psychotherapeutisches Mittel. Das Exerzitienbuch *Fukwan Zazengi* des Jôyô Daishi schildert diese Art *dhyâna* folgendermaßen:

„Ist nun die Haltung also regulieret,
Gilt's einmal Atem schöpfen stark und tief,
Ein sachtes Schaukeln noch nach rechts, nach links,
Um endlich dazusitzen fester Positur:
Und so dann mag man an Nichtdenken denken.
Wie das tun wohl: an Nichtdenken denken?
Nicht denken überhaupt, will das besagen,
Beim Sitzen in *dhyâna* ist die Hauptkunst diese.
Kein Meditieren ist, was *zazen* (= Sitzen in Selbstversenkung) heißt,
Nur Schule der Beruhigung ist's,
Der *Bodhi*-Forschung Mittel und auch Ziel[319]."

Der buddhistischen Versenkung war so dasselbe tragische Schicksal beschieden wie dem Gebet. Die Geschichte der Religion zeigt uns immer wieder, wie das Gebet, die spontanste und unmittelbarste Herzensäußerung, zum mechanischen und gedankenlosen Rezitieren einer eingelernten Formel herabsinkt. Ähnlich sank die buddhistische Versenkung aus einer höchsten geistigen und religiösen Tätigkeit zu einem geistlosen, stumpfen Vorsichhinstarren herab. Die Profanierung des ‚Heiligen' durch die entseelende Mechanisierung wird auch an diesem Beispiele ganz deutlich.

12. Buddhistische Versenkung und mystisches Gebet.

Das buddhistische *jhâna* ist ein Emporsteigen des Geistes zum höchsten Heilsziel, zum Nirvâna. Sein religiöser Charakter wird durch nichts deutlicher als durch einen Vergleich mit dem ‚inneren Gebet' der westländischen Mystik; denn auch dieses ist ein Sicherheben der Seele zum ‚höchsten Gut', zur ekstatischen Gotteinigung. Aber das mystische Gebet ist nicht bloß der Idee nach ein der buddhistischen Versenkung innerlich verwandtes Phänomen, vielmehr offenbart der ganze Stufengang des *jhâna* überraschende Parallelen zum Stufengebet der Mystiker. Die kunstvollen Gebetsskalen, welche die Neuplatoniker, die Sûfî und die christlichen Mystiker (s. o. S. 15) konstruierten, decken sich in ihren psychologischen Grundzügen mit den vier Stufen des buddhistischen *jhâna*; ja nicht selten begegnen uns in der Beschreibung der einzelnen Gebetsstufen dieselben oder ähnliche Ausdrücke, wie wir sie in der kanonischen *Jhâna*-Formel kennen lernten[320].

Alle Gebetsskalen beginnen wie die buddhistische Versenkung mit der willkürlichen Konzentration der Aufmerksamkeit auf ein religiöses Objekt. Sobald der Fromme die ‚Hindernisse' der Andacht beseitigt hat — es ist

bemerkenswert, daß dieser buddhistische Terminus (s. o. S. 16) von Petrus von Alcantara[321] und anderen christlichen Mystikern im Hinblick auf die Betrachtung gebraucht wird —, „macht er sich los von den vielen Zerstreuungen, zieht sich zurück von den äußeren Objekten, sammelt die Sinne nach innen, fixiert den Geist" (Madame Guyon[322]); „von aufsteigenden schlechten Gedanken unbehindert, wendet er sich den göttlichen Dingen zu" (Algazâlî[323]). Jamblich bezeichnet die erste Stufe des Gebets als *εἶδος συναγωγόν*[324], Johann vom Kreuz als ‚Gebet der Sammlung'[325], Teresa als *‚oracion de recogimento'*[326]; Proclus redet von einer *γνῶσις τῶν θείων τάξεων*[327], die meisten christlichen Mystiker nennen diese Gebetsstufe lediglich ‚Meditation' oder ‚Gebet der Meditation'[328]. Die Beschreibungen dieser Stufe betonen bald mehr die intellektuelle, bald mehr die gefühls- und phantasiemäßige Seite der Betrachtung. Johann vom Kreuz spricht von einem „Betrachten und Nachdenken mit dem Verstand"; der Fromme „macht sich über die Meditationsobjekte seine Gedanken, zieht Schlüsse, vergleicht sie miteinander und bezieht sie auf sich selbst"[329]. Teresa hingegen empfiehlt, „sich nicht damit zu ermüden, immer neue Erwägungen anzustellen", sondern „die Verstandestätigkeit ruhen zu lassen" und sich phantasiemäßig in den Gegenstand der Betrachtung zu vertiefen[330]. Unter den Meditationsthemen der christlichen Mystiker treffen wir all die buddhistischen Betrachtungspunkte wieder. Petrus von Alcantara nennt unter den Hauptthemen der Meditation „das Elend des menschlichen Lebens"; er gliedert dieses Thema näherhin in folgende Punkte: „die Kürze dieses Lebens, die Ungewißheit, die Gebrechlichkeit, die Unbeständigkeit und Veränderlichkeit, die Täuschungen, die Armseligkeiten dieses Lebens, der Tod"[331] — lauter Gedanken, denen die buddhistischen Mönche nachzusinnen nicht aufhören. Um diese Gedanken zu phantasievoller Anschaulichkeit zu bringen, stellten die abendländischen Mystiker ähnliche Naturvergleiche an wie die buddhistischen *bhikkhu:* „Das Leben gleicht einem Lichte, welches allmählich sich selbst verzehrt, und je heller es brennt, desto schneller zu Ende geht; oder einer Blume, welche am Morgen aufblüht, am Mittag hinwelkt, und beim Untergang der Sonne gänzlich verdorrt[331]." Auch die Betrachtung des Häßlichen findet sich in der abendländischen Mystik; wie der Buddhist, so betrachtet auch der christliche Asket die *„corruptio et foeditas corporis"*[332]. Die buddhistische Weisung, sich selbst als ein ekelerregendes Geschwür und eine abscheuliche Beule anzusehen, hat im Abendlande kein Geringerer gegeben als der Stifter der Gesellschaft Jesu[333]. Die Meditation über das Schicksal des Leichnams ist ein beliebtes Thema der christlichen Betrachtungs- und Erbauungsbücher. Petrus von Alcantara mahnt in seinem ‚Goldenen Büchlein': „Halte dich für einen Lazarus, der schon vier Tage im Grabe gelegen, für einen entstellten, von Würmern angefüllten, übel riechenden Leichnam, vor welchem die Vorübergehenden schaudern und sich entsetzen[334]." Die christlichen Mystiker kennen jedoch nicht nur die heilige Melancholie und die frommen Schauer, die der meditierende Bettelmönch fühlt, sondern auch das wonnige Glücksgefühl, das auf der ersten *jhâna*-Stufe diesem zuteil wird. Schon David von Augsburg sagt von

dieser Gebetsstufe: „Die Arbeit des Gebets wird verkehrt in die süße Lust der Andacht[335].“ Nach Teresa überkommt den Meditierenden „eine Freude, die nicht ganz geistig, aber auch nicht ganz sinnlich fühlbar ist“; bisweilen freilich mischt sich in die zarten Lustgefühle eine herbe Wehmut; darum beschreibt diese Heilige die Stimmung der ersten Gebetsstufe auch als „fühlbare süße Schmerzen“[336]. So läßt sich denn das ganze Bild, das wir von der Meditation der buddhistischen Bettelmönche entworfen haben, auch in der abendländischen Mystik aufzeigen. Die Meditationsthemen: *anicca, anattâ, dukkham,* die *asubha-bhâvanâ,* die Termini der kanonischen Formel: *vivicca* usw., *savitakka, savicâra, pîti-sukham* kehren in den christlichen Beschreibungen der ersten Gebetsstufe wieder.

Auf der zweiten Gebetsstufe verschwindet die für die erste Stufe charakteristische willentliche Aufmerksamkeitsspannung; die diskursive Denktätigkeit erlahmt; die bunten Phantasiebilder verblassen; es wird ganz stille und leer in der Seele des Betrachtenden. Die sanfte Wonnestimmung, die aus der Erhebung über das Getriebe der äußeren Welt und der eigenen Seele hervorgegangen war, dominiert; die angespannte Meditation ist dem hehren Zustand seligen Friedens und wonnevoller Ruhe gewichen. „Die Seele ruht tief befriedigt in Gott, er gewährt ihr einen unaussprechlich süßen, friedlichen Genuß, der alle ihre Kräfte mit tiefster Befriedigung, mit reinstem Wonnegefühl überfüllt; sie genießt in der Abgezogenheit von den äußeren Dingen ihre innere Befriedigung.“ „Der Verstand hat dabei gar nichts zu tun“ (Teresa[337]). „Die Seele hört auf, an etwas zu denken und stellt die Ruhe in Gott her.“ „Das Ruhegebet besteht nicht in Schlußfolgerungen und Verstandestätigkeit“ (Johann vom Kreuz)[338]. Die charakteristischen Termini, mit denen die zweite *jhâna*-Stufe beschrieben wird: *ajjhâtta saṃpasâdana, avitakkaṃ avicâraṃ samâdhijaṃ pîti-sukham* lassen sich in der Beschreibung der ‚*oracion de quietud*‘ durch die spanischen Mystiker unschwer wiedererkennen.

Die dritte Gebetsstufe bedeutet gegenüber der vorhergehenden Stufe keinen Art-, sondern nur einen Gradunterschied. Die Reduktion und Bindung des normalen Seelenlebens schreitet weiter fort, die seelische Aktivität nimmt weiter ab. Teresa bezeichnet diesen Zustand als ‚Einigung aller Seelenkräfte‘ (*union de todas las potencias*[339]) — der Ausdruck erinnert an das *çetaso ekodibhâva* in der Formel des zweiten *jhâna* — oder auch als ‚Schlummer der Seelenkräfte‘[340]. Die Wonnestimmung nimmt jedoch im Unterschiede zum dritten *jhâna* zu. „Die Seele genießt unvergleichlich mehr Freude, Wonne und Entzücken wie vorher; sie genießt ein namenloses Entzücken, sie schwimmt in den reinsten und höchsten Wonnen, sie ist in einen himmlischen Rausch, in eine heilige Torheit versunken[341]“. Dieser Wonnerausch steigert sich noch auf der vierten Gebetsstufe in der ‚*oracion de arrobamiento*‘ oder ‚*suspension*‘, d. h. in der Ekstase[342]. Bei den quietistischen Mystikern hingegen führt wie im Buddhismus die Gebetsskala von der der Meditation entströmenden Seligkeitsstimmung zu der radikalen Indifferenzstimmung. Franz von Sales bezeichnet ‚*quiétude*‘ und ‚*union*‘ als die niederen, ‚*soumission*‘ und ‚*con-*

formité' als die höheren Stufen der die Meditation ablösenden Kontemplation[343]. Bei Madame Guyon (welche die sanfte Luststimmung nur als Phase der Meditation, der ersten Gebetsstufe betrachtet) setzt die heilige Indifferenzstimmung schon auf der zweiten Gebetsstaffel ein. Die als ,*oraison de simplicité*', ,*o. de simple présence de Dieu*', ,*o. infuse*' bezeichneten Gebetsstufen unterscheiden sich nur durch den Grad und die Reinheit der mystischen Gelassenheit. Im Grunde ist es eine und dieselbe Indifferenzstimmung, die in der ,*oraison de simplicité*' beginnt und im ,mystischen Tod' sich vollendet. Madame Guyon charakterisiert sie in ihrer prägnanten Terminologie als ,*abandon*', ,,*dépouillement de tout soin de nous-mêmes pour nous laisser entièrement à la conduite de Dieu*'', ,,*perdre sans cesse toute volonté propre dans la volonté de Dieu, renoncer à toutes inclinations particulières*'', ,,*être indifférent à toutes choses, soit pour le corps, soit pour l'âme, pour les biens temporels et éternels*''[344]. Ähnliche Beschreibungen der mystischen Resignation finden sich in der quietistischen Literatur des 16. und 17. Jahrhunderts an unzähligen Stellen. Wie der buddhistische Mönch in der ,leidlosen, freudlosen' *upekkhâ* die Krone des *jhâna* erblickt, so sucht der christliche Quietist in der ,*sainte indifférence*', in der Preisgabe alles Eigenwillens an den göttlichen Willen, das Ideal des Gebets.

Die seelischen Vorgänge, die sich beim Stufengang des mystischen Gebets abspielen, sind ähnliche wie im vierstaffeligen *jhâna* der Buddhisten. Die psychologischen Kategorien, mit denen die psychischen Zustände beschrieben werden, stimmen häufig in überraschender Weise überein. Trotzdem lassen sich bedeutsame innere Unterschiede, ja Gegensätze feststellen. Die fundamentale Verschiedenheit der buddhistischen Versenkung vom mystischen Gebet liegt im Fehlen des lebendigen Gottesgedankens. Alles mystische Meditieren und Kontemplieren ist getragen von der Gottesidee; es zielt auf eine übersinnliche, metaphysische Realität, sei es nun das unpersönliche Eine hinter dem Schein der Mannigfaltigkeit (wie in der ,Unendlichkeitsmystik' der Vedântins, Plotins und Eckharts), sei es der persönliche Heilandgott, der sich mit der gnadenhungrigen Seele eint (wie in der indischen und christlichen ,Gottesmystik'[345]). Wohl strebt auch die buddhistische Versenkung einem Übersinnlichen, Höchsten, völlig Beseligenden zu. Aber dieses Höchste schwebt in so unbestimmter weiter Ferne, daß es sich dem Blick des Meditierenden gänzlich entzieht. Dem betenden und betrachtenden Mystiker hingegen ist das Göttliche unmittelbar gegenwärtig, ein ,*numen praesens*'; er steht mit ihm in der engsten Berührung. Die absichtlich gepflegte Meditation auf der ersten Gebetsstufe hat als vornehmsten Zweck, sich in Gottes Nähe und Gegenwart zu versetzen. Guyon sagt: ,,*L'exercice principal* (*de la méditation*) *doit être la présence de Dieu*[346].'' Im Mittelpunkt der Betrachtung steht darum für die christliche Mystik Gott, das höchste Gut, und sein Verhältnis zur Seele. Die Betrachtung der Nichtigkeit, Flüchtigkeit und des Leids alles Daseins, welche die christliche Mystik mit der buddhistischen gemeinsam hat, ist für sie nur der dunkle Hintergrund, von dem sich Gottes unendliche Größe und Schönheit mit einer überwältigenden Kontrastwirkung

*

abhebt. Die wonnevolle Ruhe, die aus der sinnenden Betrachtung geboren wird, ist für die abendländischen Mystiker nicht wie für die Buddhisten ein Ruhen in sich selbst, sondern seliges Ruhen in Gott. „Die Seele“, sagt Johann vom Kreuz, „ruht, von Liebe ganz erfüllt, in Gott und vereinigt sich auf die lieblichste Weise in Wonne und Bewunderung und in der Allgewalt der Liebe mit ihm; sie vergißt alle Geschöpfe und richtet ihren Blick allein auf sein unendliches Sein, seine Güte und Schönheit und verweilt dabei in unaussprechlicher Süßigkeit, Freude, Ruhe und Frieden[347].“ Die Seele ‚genießt‘ nach einem Worte Teresas ‚ihr höchstes Gut‘[348]. Auch die Indifferenzstimmung der christlichen Quietisten ist durchdrungen von der Idee des ‚*summum bonum*‘. Die buddhistische *upekkhâ* ist ein Losgelöstsein, ein Schweigen, ein Verneinen; die Indifferenz der christlichen Mystiker ist die restlose Ergebung in einen souveränen höchsten Willen, die Selbsthingabe an ein unendlich Wertvolles. Madame Guyon spricht von dem „*délaissement total entre les mains de Dieu*“, von der „*donation de tout soi-même à Dieu*“, vom „*perdre toute volonté propre dans la volonté de Dieu*“, „*ne vouloir que ce que Dieu a voulu de son éternité*“[349]. Durch die Ergebung des eigenen Willens in den göttlichen verliert die ‚*sancta indifferentia*‘ ihre unpersönliche Kälte. Es weht in der abendländischen Mystik, selbst in der quietistischen, ein enthusiastischer Hauch, der dem Buddhismus fremd ist; hier lebt etwas, was diesem ebenso wie der *Âtman*-Mystik fehlt: die Mystiker nennen es ‚Liebe‘ (indisch *bhakti*, persisch *'išk*, *maḥabba*, *ἔρως*, *amor*, Minne), und sie meinen damit das Ergriffensein und Verzehrtwerden von dem letzten und höchsten Wert. Gewiß sucht auch der Buddhismus einen letzten und höchsten Wert; Nirvâna heißt ja *paramattha*. Aber dieses ‚*summum bonum*‘ ist keine lebendige, göttliche Macht, die den Menschen ergreift und fortreißt, sondern ein fernes, hehres Erlösungsideal, das jeder persönlichen Wärme und Kraft entbehrt. Man kann diese Stimmungsunterschiede deutlich nachfühlen, wenn man Plotins begeisterte Schilderung der Ekstase im Schlußkapitel der Enneaden oder Augustins entzückte Betrachtung der ewigen Seligkeit im neunten Buch der Konfessionen mit den altehrwürdigen Nirvâna-Formeln des buddhistischen Kanons vergleicht. Dort pulsiert ein warmes, kraftvolles Leben — hier herrscht eine heilige, feierliche, lautlose Stille; dort wogt eine überströmende ‚Fülle‘ — hier öffnet sich eine (in ihrer Art grandiose) unendliche ‚Leere‘: *śûnyatâ*. Dieser Terminus, den eine der späteren buddhistischen Schulen zu ihrem metaphysischen Grundbegriff erhob, begegnet uns schon in den alten Texten. Derjenige, der von der abendländischen Mystik her zum Buddhismus kommt, wird stets geneigt sein, mit diesem Ausdruck den Unterschied des buddhistischen Nirvânagedankens vom Gottesgedanken der abendländischen Mystik festzuhalten[350].

Dazu tritt ein weiterer Unterschied in der Auffassung der mystischen Erfahrungen. Die christlichen Mystiker betrachten alle Gebetszustände von der zweiten Stufe an als göttliches Gnadengeschenk; nur die Konzentration und Meditation kann der Beter aus eigener Kraft erlangen, jene höheren mystischen Zustände der ‚Ruhe‘, ‚Wonne‘, ‚Gelassenheit‘ und

‚Einigung‘ erzeugt er nicht selbst, sondern empfängt sie von oben. Teresa urteilt: „Auf der Stufe des Ruhegebets beginnt der Zustand übernatürlich zu werden.“ „Man kann sich die höheren Stufen nicht selber verschaffen; der Geist Gottes versetzt uns in diese Zustände.“ „Die Andacht ist eine Gabe, und wir verdienen sie nicht durch unsere eigene Anstrengung[351].“ Sogar die Upanishaden führen die Seligkeit der Ekstase auf eine Gnadenwahl *Âtmans* zurück. „Nur wen e r wählt, ist fähig, ihn zu fassen“ (*yam evaiṣa vṛṇute tena labhyas*, Kâṭh.-Up. II 23). Hierin liegt eine tiefe psychologische Einsicht; jene sublimen mystischen Zustände können nicht durch willentliche Bemühung erzeugt werden, sie entstehen unwillkürlich. Der buddhistische Autosoterismus hingegen hat keinen Raum für eine göttliche Gnade. „Seid euch selbst Leuchte! Seid euch selbst Zuflucht!“[352] mahnte der dem Tode nahe Meister seine Jünger. Die buddhistische Versenkung ist die Frucht eigenster geistiger Arbeit, nicht ein übernatürliches ‚Charisma‘; aus eigener Kraft klimmt der Bhikkhu die *jhâna*-Leiter empor: er ‚macht‘ dem einen seelischen Zustand ‚ein Ende‘ (*vûpasamâ*) und ‚erreicht‘ (*upasampajja*) einen höheren. Nicht ‚Gnade‘, sondern ‚methodische Schulung‘ (*sikkhâ*) ist es, welcher er seine Fortschritte in dieser Kunst verdankt. „Durch methodische Schulung“, heißt es, „entstehen die einen Bewußtseinszustände, durch methodische Schulung vergehen die anderen Bewußtseinszustände[353].“ So arbeitet der Buddhist sich selbst zur erlösenden Erkenntnis empor. Die vollkommene Erleuchtung, die ihm auf der Höhe des *jhâna* zuteil wird, kommt ihm nicht von oben, sondern von innen. Ja selbst das ‚*summum bonum*‘, das Mysterium des Nirvâna, erlangt er aus eigener Kraft; ja er erlangt es nicht, er realisiert es vielmehr selbst. Auch in dieser buddhistischen Auffassung ist eine psychologische Wahrheit enthalten. Wenn Konzentration und Meditation systematisch geübt werden, so treten zumeist jene erstrebten höheren Bewußtseinszustände von selbst ein; die mystischen Erlebnisse können durch willkürliche Geistestätigkeit vorbereitet und begünstigt werden. Durch die Ausschaltung der freien Spontaneität im Erleben — religiös ausgedrückt durch das Fehlen des Gnadenmotivs — besteht jedoch die Gefahr, daß die Versenkung zu einer lehr- und lernbaren Psychotechnik herabsinkt, zur bloß mechanischen Anwendung eines psychologischen Rezepts.

Die dritte Verschiedenheit zwischen buddhistischer Versenkung und mystischem Gebet liegt in der Art des Erlebens, die sich deutlich in der Art der psychologischen Beschreibung widerspiegelt. Die Gebetserlebnisse der christlichen Mystiker besitzen eine persönliche Farbe und individuelle Eigenart. In all den Beschreibungen der Gebetsstufen durch christliche Mystiker verrät sich ein kräftiges persönliches Leben. Trotz der auffallenden Übereinstimmung und trotz der gegenseitigen literarischen Abhängigkeit ist jede dieser Beschreibungen ein selbständiges Dokument des persönlich Erlebten; in den mannigfaltigsten Ausdrücken und in wundervollen Bildern werden die inneren Erfahrungen veranschaulicht. Die buddhistischen Beschreibungen der Versenkungsstufen sind im Vergleich zu jenen ungemein schematisch, monoton und starr; es kehren

immer dieselben stereotypen Wendungen wieder; von der Ausführlichkeit der abendländischen Darstellungen sticht ihre doktrinäre Knappheit und Kärglichkeit ab; neben den poesievollen Selbstzeugnissen einer Teresa und Guyon klingen sie fast nüchtern und prosaisch. Es weht in der buddhistischen *jhâna*-Formel kein Hauch kraftvollen individuellen Lebens. Der Vergleich der buddhistischen Versenkung mit dem Stufengebet der christlichen Mystiker bestätigt also die treffende Beobachtung N. Söderbloms, ,,daß die indischen Religionen und Buddhas Ordensliteratur, die sich mit großartiger Konzentration auf das innere Leben richten und in unzähligen Beschreibungen den sich beständig gleichen Seelenzustand schildern, doch ärmer sind an religionspsychologischem Material als das Christentum, und trotz all der Feinheiten und Schönheiten einförmig dastehen neben den nach dem Reichtum des Lebens selbst mannigfaltig ausgeprägten Bildern des inneren Lebens, wie die Offenbarungsreligionen sie besitzen''[354].

Wenn also die christliche Gebetsmystik — dasselbe gilt in analoger Weise von der jüdischen und islamischen Mystik — im Vergleich zu der Versenkungsmystik des alten Indien als das reichere und lebendigere Gebilde erscheint, so liegt der Grund hiefür darin, daß im Christentum (wie im späteren Judentum und im Islam) der mystische Frömmigkeitstypus mit dem entgegengesetzten Typ der höheren Religiosität, dem prophetischen, sich vermischte. Ja die Unendlichkeitsmystik Plotins, welche die hauptsächliche Quelle der christlichen Mystik bildet, ist selbst infolge der Nachwirkung des klassisch-hellenischen Geistes wärmer und lebendiger als die indische Nirvâna-Mystik. In den prophetischen Religionen setzte die ‚Offenbarungswahrheit' der reinen und konsequenten Durchbildung des mystischen Gedankens Schranken entgegen, die im alten Indien völlig fehlten. So konnte gerade hier die Mystik ihr welt- und persönlichkeitsverneinendes Prinzip in radikaler Schärfe und Folgerichtigkeit durchführen. Śaṅkara führte den mystischen Grundgedanken, wie er sich in der Literatur der Upanishaden herausgearbeitet hatte, nach der philosophisch-spekulativen Seite durch, Buddha nach der religiösen. Śaṅkaras *Advaita* und Buddhas *Nirvâṇa* sind die extremsten Ausprägungen des mystischen Gedankens, welche die Religionsgeschichte kennt. Weder Plotin und Eckhart noch Katharina von Genua und Madame Guyon können sich an Radikalismus mit jenen beiden indischen Genien der Mystik messen. Bei Plotin waren es platonische Gedankengänge, bei den christlichen Mystikern christlich-evangelische Stimmungen, welche auf die reine, affektlose Mystik abfärbten und ihr eine enthusiastische Wärme und Lebendigkeit einhauchten. Vedânta und Buddhismus können sich rühmen, die folgerichtigste Form der Mystik darzustellen; aber die notwendige Kehrseite der radikalen Konsquenz und unberührten Reinheit ist jene Einförmigkeit und Monotonie, jene Unbeweglichkeit, Kühle und Unpersönlichkeit, wie sie uns gerade in der altindischen Mystik entgegentritt[355]. Die buddhistische Versenkung erscheint, verglichen mit der Gebetsfrömmigkeit der westländischen Mystik, ebenso eintönig wie die scharfsinnigen Ideen eines Śaṅkara gegenüber den gewaltigen Gedanken-

massen eines Plotin und Meisters Eckhart. Nicht Werturteile sollen damit gefällt, sondern lediglich bedeutsame psychologische Verschiedenheiten festgestellt werden.

13. Das Gebet im Mahâyâna-Buddhismus.

Die Mystik des Vedânta und Buddhismus ist streng impersonalistisch. Die höhere indische Religiosität kennt jedoch auch jene warme und innige personalistische Mystik, wie sie im Christentum und auch im Islam lebt. Jene religiöse Macht, die das Geheimnis der abendländischen Mystik bildet und die der *Âtman*-Lehre der Upanishaden ebenso fremd ist wie dem Buddhismus: die L i e b e, die begeisterte Selbsthingabe an eine persönliche Gottheit, die Liebe, die nicht ruht und rastet, bis sie zur vollen Vereinigung mit Gott gelangt ist — diese Macht drang aus den Tiefen der Volksreligion in die altindische Erlösungsweisheit ein und schuf diese in eine zarte und enthusiastische Gottesmystik um, die bis heute in Indien nicht erloschen ist. Der Heilspfad, den diese Gottesmystik verkündet, heißt *bhakti-mârga*, ‚Liebespfad', im Gegensatz zum *jñâṇa-mârga*, ‚Erkenntnispfad', den die Seher der alten Upanishaden und Buddha beschritten[356]. *Bhakti* lehrt schon die *Śvetâsvatara-Upanishad*, *bhakti* predigt die *Bhagavad-gîtâ;* für *bhakti* und den persönlichen Gott, gegen das ‚*advaita*' des Śaṅkara, streitet Râmânuja mit allen Waffen philosophischer Spekulation und theologischer Exegese. Aber die ganze Glut der *Bhakti*-Mystik strömt erst in dem feurigen Tamildichter Mâṇikka Vâśagar und in dem weichherzigen Hindumystiker Tulsi Dâs. Das innige Herzensgebet, das die alte *Âtman*-Mystik kaum kannte und das der ursprüngliche Buddhismus verbannte, kehrte wieder zurück. Fromm sein hieß wieder Beter sein; die Religion war wieder ein trauter Verkehr des Menschen mit Gott, ein wechselseitiger Austausch zwischen dem endlichen Geist und dem unendlichen. Die Frommen stiegen nicht mehr auf der Stufenleiter der Versenkung zu den kühlen Wonnen des Nirvâna empor, nein, betend nahten sie sich ihrem Gott, um durch seine Hilfe und Gnade des unaussprechlichen Glückes der Ekstase, der ‚*unio mystica*' teilhaftig zu werden. Aus ihren Gebeten tönen uns dieselben weichen und süßen Klänge entgegen wie aus den Gebeten der christlichen Mystiker[357]. Der Leidenschaft und Innigkeit der *Bhakti*-Frömmigkeit konnte sich sogar der Buddhismus, diese Religion der Affektlosigkeit, auf die Dauer nicht verschließen. *Bhakti*, die Liebe und Hingabe zu den auf die Stufe von Göttern erhobenen Buddhas und Bodhisattvas, ist eine der charakteristischen Eigentümlichkeiten des *Mahâyâna*-Buddhismus[358]. Ja selbst in den ceylonesischen Buddhismus, die Heimstätte der alten hînayânischen Heilslehre, strömte die ganz Indien durchflutende *Bhakti*-Frömmigkeit ein[359]. Und mit der ‚Gottesliebe' schaffte sich auch das schlichte Gebet Eingang in den Buddishmus, der ursprünglich keinen Raum für ein solches hatte[360]. Die alten buddhistischen Bettelmönche kletterten aus eigener Kraft die steilen Hänge der Versenkung zum schwindelnden Heilsziel empor. Die mahâyânischen Buddhaverehrer hingegen fühlen sich niedergeschmettert durch

das Bewußtsein der völligen Ohnmacht, sie verzweifeln daran, durch eigene Kraft dem Kreislauf der Geburten zu entfliehen; so heben sie bittend die Hände empor zu den barmherzigen Heilandgottheiten, zum Bodhisattva *Avalokiteśvara* (‚Herr des Erbarmens'), zum Buddha *Amitâbha* und zur gütigen Muttergöttin, zur Madonna *Târâ*; und inbrünstig flehen sie um Heil und Gnade, um Kraft und Hilfe, auf daß sie, umhergetrieben auf dem tosenden Meer der ewigen Wiedergeburt, an das sichere Ufer des Nirvâna, des ‚Glückslandes' (*Sukhâvatî*) gelangen möchten (denn das unpersönliche Heilsideal des Nirvâna weicht allmählich einer Stätte der Seligkeit, einem ‚Himmel' der persönlichen Freuden und Wonnen).

Râmachandra betet in seinem *Bhakti-śatakam:*

„In dich, du Meer des Wohlgeruchs der Unbegier, der Aller-Wesen-Liebe, der Erkenntnis und sonst mancher Tugend, versinken will ich und zu keinem andern gehen, wenn auch die Könige mich darum strafen, die Gelehrten mich tadeln, die Verwandten mich verstoßen, nicht einen Augenblick könnt' ich leben ohne dich, o *Jina*, mein Vater . . .

Mich, irrend im *âtman*losen, bestandlosen, unguten, schlimm-schlimmen *Saṃsâra*-Rade hier, kannst du allein nur herausholen, o Meer von Gnade; darum o Herr, Gnade, Gnade, Gnade!

Gnade, Herr, Götterherr, Weltenherr, Sieghafter, der Welt und mir und allen Guten Anbetungswürdiger, Buddha, Bezwinger von Sünde, Leid, Gier, Dunkelheit. Dein *Bhakta* allein bin ich, mit Leib, Wort und Geist.

Liebster, Allerhöchst-*Purusha*, Buddha, Leidloser, Heiliger, vor aller Welt Ruhmerlangter! Sei Zuflucht, du ohne Höheren, Gnädiger, zu deinen Füßen bin ich deiner Knechte Knecht.

Zehnkräftiger! Ich Unkräftiger dieser *Kali-yuga*, versunken unter den Wogenbergen dieser weiten unüberschreitbaren Flut, wie könnte ich (aus eigener Kraft) dein (rettendes) *Dharma*-Schiff erreichen? Reich mir, o *Jina*, deine Gnadenhand zu Hilfe . . .

Deine Gnade gegen die Menschen macht ja keinen Unterschied, durch sie, o *Jina*, reinige mich den Sündenverderbten. Völlig wird mein Glück durch sie. — Wandelt nicht auch der Mond mit gleichen Strahlen über Gerechten und Ungerechten?

Geboren mit aufgesammelter großer Verwirrung, blind, ohne Liebe, ohne Gefühl selbst für die eigenen Angehörigen, ohne Tugend und ohne Erkenntnis, mit aufgesprossener Schuld und unbeständig — o solche Leute hüte eilend, Vater der Elenden.

Das unermessene Übel, das ich einst begangen mit Leib und Wort und Geist, all das zerschmelze ganz im Augenblicke durch das Gedenken deiner Füße, o Allwissender.

Sugato, vor dir habe ich mich zur Erde längs hingeworfen, o Süßlehrender. Durch deine Macht falle alles Üble ab von mir, und so, daß es an dem Wiederaufgerichteten nicht mehr hafte . . .

Reinige du durch deines höchsten reinen Wortes *Amṛta*-Ströme in einem Augenblicke mich, dessen ganze Sinnenskette von Schuld befleckt ist, mich den übermäßig Gequälten, o Allerbester. Anbetend werfe ich mich vor dir nieder . . .

Beim Baden, Wirken, Essen, Spenden, Riechen, Hören, Meditieren, beim Tasten, Sehen, Unterhalten und so weiter soll mein Sinnen so früh wie spät bei Tag und Nacht und stetig weilen bei deinem Lotosfuß, wie das Gedenken der Jünglinge stets bei der Jungfrau weilt.

Mein Herr, mein mir erwünschter Paradiesbaum, meine Schutzgottheit, mein *Guru*, o meine Mutter, mein Anzubetender, mein lieber Genoß, mein Umgang, meine Wissenschaft, mein All-Leidens-Stiller, mein Sinnen, mein Schatz, mein Edel-Glück, mein Leben, mein Buddha — schirme mich[361]."

Ein tägliches Gebet der tibetanischen Buddhisten an *Avalokiteśvara* lautet:

„O du, der du die wahrhafte Verkörperung des dreifachen Urgrundes aller Überwinder (*Jina*) der Leidenschaften bist, du großer Schatz der unbegrenzten und aus-

erlesenen kostbaren Tugenden; du, der du immer geschäftig und tätig bist in der Vollbringung großartiger und unaufhörlicher Werke der Barmherzigkeit und des Mitleides: ich bete zu dir, o edler Herr der Wahrheit.

Immer und immer bist du darauf bedacht, jedes empfindende Wesen, das in der Welt ist, zu erlösen; du, der du entschlossen bist, es dem höchsten Zustande, dem Nirvâna, zuzuführen; du, der du auch bedacht bist, den Abgrund der niedrigen Zustände der Unaufgeklärtheit zu beseitigen, ich bete zu dir, o edler Herr der Wahrheit . . .

Ich armseliges, gedankenloses Wesen! Beschäftigt bin ich mit den ziel- und fruchtlosen Bestrebungen dieses dahinfließenden Lebens, und indem ich den wichtigsten Gegenstand meines Daseins entgleiten lasse, versäume ich meine kostbare Gelegenheit dieses Glückes, als Mensch zu leben, und werde mit leeren Händen von hier gehen müssen. Gib mir die Kraft, die Ziele dieses Lebens aufzugeben! . . . Gib mir die Kraft, o Herr, beständig des Todes zu gedenken! . . . Gib mir, o Herr, die Kunst, Tag und Nacht in rechter Andacht zu verleben! . . . Gib mir, o Herr, daß mein Herz erfüllt werde mit Liebe und Mitleid! . . . Gib mir, o Herr, die Kraft, Rache aus meinem Herzen völlig auszurotten! . . . Gib mir, o Herr, daß ich mit Sanftmut und Demut erfüllt werde! . . . Gewähre mir, Herr, daß ich alle empfindenden Wesen lieben möge!.. . . Verleihe mir, o Herr, die Kraft, Böses mit Gutem zu vergelten!“[362]

Sarvajñâmitra betet zur Muttergöttin *Târâ*, *Avalokiteśvaras* Gattin:

„Mit Kränzen, deren Blumen neue Lobpreisungen sind, o du Retterin, du Zuflucht im Unglück, o *Aryâ*, mit gefalteten Händen und mit dem vom blendenden Glanz gebeugten Haupte bete ich in Frömmigkeit deine Füße an . . .

Mein Leib ist hinabgesunken in das Feuer des Elends, das schwer zu überschreiten ist; ich Unglücklicher weiß nicht, wohin ich mich wenden soll. Verwirrt (rufe ich): ‚Was soll ich tun, was soll ich tun?‘ Obwohl zu nichts geworden durch das Mißglück der Unternehmungen, die ich begann, höre ich noch von anderen, bei schon gebrochenem Auge, vom Glanz der Sonne und des Mondes am Himmelsgewölbe; und gefesselt von der Hoffnung, selbst zu sehen, und gezwungen, mich von einem anderen leiten zu lassen, nehme ich meine Zuflucht zu dir, die du das Böse verdirbst.

Gewiß, dein Mitleid erstreckt sich ohne Unterschied über den Weg aller Wesen; in und mit der Gnade, welche ihnen erwiesen wird, wird notwendig auch mir, der ich unter ihnen bin, dieselbe Gnade zuteil. Deine Macht, die ohnegleichen ist, ist die Sonnenscheibe, welche die Finsternis der Sünden erleuchtet, die in der ganzen Welt begangen werden. Ich bin ein Unglücklicher; auch mich — o weh! — brennt die Sünde, die ich begangen habe . . . Ich, der ich ohne Schutz bin, habe dich, Heilige, zu meiner Beschützerin erwählt, dich, die du allein alle Welten erhältst.

Selbst eine Mutter wird müde, wenn ihr Kind oft weint, um die Brust zu erhalten; auch ein Vater wird zornig, wenn er Tag für Tag (vom Sohne) in Anspruch genommen wird wegen Dingen, die er nicht besitzt. Aber du, die du dich um die Äste des großen Wunschbaumes schlingst, dessen reiche Früchte (erfüllt sind) von den Wünschen aus den drei Welten, lassest reichlich Gaben zuströmen allen, welche dich um Vorteile anrufen; und nicht findet sich bei dir irgendwelche Veränderlichkeit.

‚Für einen jeden, dessen Leib vom Feuer der Leidenschaften verbrannt wird, bin ich der rettende Nachen.‘ Erfülle an mir, der ich hinabgesunken bin in die Hölle des Leidens, diese vor dir selbst verkündete Verheißung, auf daß sie Frucht trage...

Wenn jemand mit lauter Stimme und mit in die Luft ausgestreckten Armen einen Verzweiflungsschrei in der Form eines Preiswortes ausstößt, kann niemand dagegen gleichgültig sein, wieviel weniger du, o Mutter! Wenn ich bei anderen sehe, wie ihre Gebete von dir erfüllt und ihre Wünsche befriedigt werden, werde ich unaufhörlich von einem inneren unausstehlichen Fieber gequält, das aus Unzufriedenheit entsteht.

Wenn ich sündig bin, warum wächst meine Hingebung an dich gleichwohl? Nur dadurch, daß man deinen Namen hört und sich dessen erinnert, vertreibst du die Sünde mit Gewalt. Wie kommt es, sag mir du, die du der Wahrheit Wort sprichst, daß du mich wegstößest und gerade an mir nicht tuest, wie du gewohnt bist? Pflegt der Arzt, von starkem Mitleid ergriffen, ein Heilmittel vorzuenthalten, das bei Ohnmacht für einen dem Tode nahen Menschen geeignet ist? . . . .

Was ich wünsche, dir wissen zu lassen, das weißt du alles im großen und kleinen schon voraus (vgl. Matth. 6, 8), aber die Art und Weise, in welcher der Unwissende im Übermaße sich ermüdet, wenn er sich dir aussprechen will, wird für ihn eine Ursache der Zufriedenstellung, so wie vor einer liebevollen Mutter, die doch alles schon weiß, der Unglückliche, indem er seinen Schmerz wie eine Gabe ausschüttet, Wohlgefühl und Erleichterung für das Herz erlangt.

... Wende zu uns deinen erquickenden Blick, laß uns durch deine Unterweisung im Wissen wachsen; du, deren Mitleid groß ist, zerstreue meine innere Finsternis. Ich habe mein Herz mit dem reinigenden Wasser deiner Liebe gereinigt, die einzige Rettung ist mir gesichert; denn der Preis deiner Tugenden ist allein der untrügliche Ausweg für das Geschöpf[363]."

Es sind gewiß zum Teil buddhistische Gedanken, welche diese Gebete in ergreifender Weise ausdrücken; und doch weht hier ein ganz anderer Geist als der Geist des Meisters und seiner Bettelmönche. Dieses niederdrückende Ohnmachtsgfeühl und Sündenbewußtsein, dieses inständige Flehen um Gnade, Hilfe und Rettung, diese unerschütterliche Zuversicht zu der helfenden und schenkenden Heilandgottheit — all das ist nicht buddhistisch. Das Wort des sterbenden Meisters: „Seid euch selbst Leuchte, seid euch selbst Zuflucht," haben die mahâyânischen Buddhisten ganz vergessen. Hier atmet die hinduistische *bhakti*. Der mystische ‚Atheismus' des alten Buddhismus ist einem innigen persönlichen Gottesglauben gewichen; das Streben und Ringen nach dem höchsten Heil ist zur verzehrenden Gottesliebe geworden; an die Stelle des kühnen und stolzen Autosoterismus ist ein zartes Gnadenerlebnis, man möchte sagen, die *sola fides* getreten; die angespannte Versenkungstätigkeit ist abgelöst durch das schlichte Gebet, die straffe Innenkonzentration hat dem naiven ‚Ausschütten des Herzens' Platz gemacht. So ist das echte Gebet — die *‚oratio mentalis'* der Versenkung ist ja kein Gebet im Ursinne des Wortes — in jener Religion zum Recht gekommen, die weder Gott noch Gnade kennt und die darum das schlichte Beten verbannt. Und es mußte zum Recht kommen. Denn zu der reinen Höhe des *dhyâna* vermögen sich nur wenige religiöse Geister zu erheben; die kindlichen Herzen hingegen beben zurück vor der eisigen Kälte der *upekkhâ*; sie wollen ihre Not und ihren Jammer ausschütten vor einer mächtigen und barmherzigen Gottheit, die helfen und stützen kann, verzeihen und beseligen.

14. Buddha, der Meister der Versenkung — Jesus, der Meister des Gebets.

Das Gebet ist das Herz und der Mittelpunkt aller Religion, die Seele und der Pulsschlag aller Frömmigkeit (vgl. o. S. 1). Der Unterschied der einzelnen Religionen und religiösen Persönlichkeiten offenbart sich darum mit besonderer Klarheit und Schärfe im Gebet. Buddhismus und Christentum sind oft zum Gegenstand des Vergleiches gemacht worden; aber die fundamentale Verschiedenheit, ja polare Gegensätzlichkeit der beiden Religionen tritt ins hellste Licht, wenn wir die buddhistische Versenkung und das christliche Beten einander gegenüberstellen. Zwar zeigt die Geschichte der christlichen Religion eine Mannigfaltigkeit von Gebetsweisen: die Kreuzung der biblisch-evangelischen Frömmigkeit mit der antiken

Mystik bedingte die Entstehung eines besonderen mystischen Gebetstypus, der von dem biblisch-prophetischen Gebetstyp bald stärker, bald schwächer beeinflußt ist und so eine Vielheit von Variationen aufweist[364]. Im ganzen ist jedoch das Beten der christlichen Mystiker, das wir wiederholt mit der buddhistischen Versenkung verglichen haben, nicht das eigentlich christliche Beten; es ist trotz aller Eigenart im tiefsten Grunde nichts anderes als die neuplatonische Geisteserhebung zum Unendlichen und als die dem Nirvâna zustrebende buddhistische Versenkung. Als das spezifisch christliche Gebet kann nur das biblische Gebet gelten, d. h. das Gebetsideal, das von den alttestamentlichen Propheten geschaffen wurde, das in den israelitischen Psalmen seinen unvergänglichen dichterischen Ausdruck fand und das im Beten Jesu seine höchste Vollendung erlangte. Dieses biblische Gebet lebt kraftvoll und rein fort in allen jenen christlichen Persönlichkeiten, für die nicht die mystische Einigung mit dem Göttlichen, sondern der zuversichtliche Glaube an den gnädigen Vatergott und das Kommen der vollendeten Gottesherrschaft das Ziel aller Heilssehnsucht bildet. Das Beten des Meisters von Nazareth enthüllt den innersten Geist des Christentums ebenso klar und unzweideutig wie das *dhyâna* des Königssohns von Kapilavatthu den Geist des Buddhismus.

Von dem geheimnisvollen Innenleben der beiden religiösen Genien unterrichten uns leider nur wenige Fragmente; aber das Wenige, das wir von Buddhas Meditieren und von Jesu Beten[365] wissen, beleuchtet den Gegensatz von Buddhismus und Christentum ganz grell. Die entscheidenden Augenblicke im Leben der beiden Männer gehörten der inneren Sammlung, dem Gebet. Unter dem *Bodhi*-Baume am Flüßchen Nerañjarâ stieg Buddha die vier Stufen des *dhyâna* empor; auf der letzten ward ihm die vollkommene Erleuchtung zuteil, die Erkenntnis der verborgenen Daseinszusammenhänge und des ewigen Heils. In gleicher Weise durchschritt er im Sâlahaine am Flusse Hiraññavatî das vierfache *dhyâna*, ehe er sterbend ins vollendete Nirvâna einging. Jesus betete am Jordan bei der Taufe durch Johannes, und in diesem Gebet ging ihm das Berufsgeheimnis seines Messiastums auf (Lk. 3, 21). Im Gebet durchwachte er auf einsamer Bergeshöhe die Nacht, ehe er aus der Schar seiner Jünger zwölf auswählte zur Ankündigung des nahen Gottesreiches (Lk. 6, 12). In einem Preisgebet entlud sich der Jubel seines Herzens, als er nach manchen inneren Spannungen ganz in das tiefe, den Weisen verborgene und nur den Unmündigen offenbare Geheimnis seiner Gottessohnschaft eindrang (Mt. 11, 25 ff.; Lk. 10, 21 f.). In Gethsemane flehte er inniglich zu seinem Vater, als ihn das Grauen vor der bevorstehenden Katastrophe erfaßte (Mk. 14, 32 ff.). Am Kreuze betete er um Vergebung für seine verblendeten Feinde (Lk. 23, 34). Ein Angstschrei aus tiefster Verlassenheit war sein Sterbegebet (Mk. 15, 34). Alle religiösen Genien haben aber nicht nur selbst Meditation oder Gebet beharrlich gepflegt, sie haben auch mit feiner Seelenpädagogik ihre Jünger in die Geheimnisse des religiösen Innenlebens eingeführt. Buddha gab seinen Jüngern ein kunstvolles psychologisches Rezept zur stufenförmigen Versenkung; und er mahnte sie zur unermüdlichen ‚methodischen Schulung' in der schwierigen Geistesarbeit

des *dhyâna*. Jesus gibt seinen Jüngern eine ungekünstelte Gebetsanleitung in der Form von sieben Gebetsbitten (Mt. 6, 9 ff.); und er mahnt sie zur unverzagten Gebetszuversicht (Mt. 7, 7 ff.), ja zum himmelstürmenden Gebetsmut und zähen Gebetstrotz (Lk. 11, 5 ff.; 18, 1 ff.), zum wunderwirkenden Glaubensgebet, das Berge versetzt (Mk. 11, 22 ff.). Die Gegensätzlichkeit von Buddhas Versenkung und Jesu Gebet drängt sich von selbst auf[366]. Dort ein stilles, schweigendes Versunkensein — hier ein lautes Rufen und Schreien; dort ein langsames und planmäßiges Aufsteigen zu immer höheren und reineren Atmosphären des Geistes — hier ein kühnes und stürmisches Sichherandrängen an Gottes Vaterherz. Dort ein allmähliches Einsinken in den tiefen Frieden, die kühle Ruhe, die bewußtlose Wonne des Nirvâna — hier ein leidenschaftliches und anhaltendes Seufzen und Verlangen nach dem baldigen Kommen der Gottesherrschaft. Dort die ‚leidlose, freudlose *upekkhâ*‘, die aus der Loslösung von der Welt und der angespannten Meditation mit innerer Notwendigkeit hervorgeht — hier die starke und frohe Ergebung in Gottes Vaterwillen, in welche die flehentliche Bitte plötzlich umschlägt: „Vater, alles ist dir möglich, nimm diesen Kelch von mir; aber nicht wie ich will, sondern wie du.“ Dort ein sanftes Ruhen in sich selbst, ein Sichauflösen in die Unendlichkeit des reinen, unpersönlichen Seins — hier eine lebendige Zwiesprache mit einem Du, ein realer Umgang, ein dramatischer Verkehr, ein Herzensaustausch mit dem persönlichen Gott. Dort eine fortschreitende Läuterung von allen Affekten, Gefühlen und Willensregungen, ein radikales Ersterben aller Lebenstendenzen, ein völliges ‚Entwerden‘ — hier der spontane und gewaltsame Durchbruch des übermächtigen Affektes, ein Aufjauchzen aus höchstem Glück, ein Aufschreien aus tiefster Not, ein Aufatmen aus reinster Menschenliebe, kurz ein ‚Ausschütten des Herzens‘. Dort die unberührte Einheit, der ungestörte Friede, das völlige Erlöschen des Lebenswillens — hier die aufwühlende Erregung, die sich aufbäumende Leidenschaft, der frische, kraftvolle, gesunde Wille zum Leben. Dort die raffinierteste Sublimierung, deren das Religiöse fähig ist — hier das Erwachen des religiösen Urphänomens.

Die inneren Gegensätze zwischen den beiden Religionsschöpfern sind gewaltig. Aber die Kluft erweitert sich noch, wenn wir das 5. und 6. Kapitel des *Mahâ-parinibbâna-Sutta*[367] und das 15. Kapitel des Markus-Evangeliums gegenüberstellend, uns Buddhas und Jesu Tod vergegenwärtigen. Der greise Buddha unter den blütenbehangenen Zwillingsbäumen des Sâlahaines, umgeben von der Schar der verehrenden Jünger, liebevoll mahnend und herzlich tröstend — eine ergreifende Abschiedsszene. Nachdem er seinen Jüngern die ‚Lehre‘ (*dhamma*) anvertraut, die ihre Leuchte und ihr Meister sein sollte nach seinem Hinscheiden, da sammelt er sich in der stillen Meditation, steigt die vierstufige Skala des *jhâna* hinauf, und von der reinen, ‚in Gleichmut und Besonnenheit‘ vollendeten vierten Stufe geht er ein in die ewige Ruhe des *Parinibbâna*. Wie ganz anders Jesu Tod! In der Vollkraft der Mannesjahre stehend, als Verbrecher verurteilt, ans Kreuz geschlagen, verlassen von allen seinen Jüngern (nur verehrungsvolle Frauen schauen trauernd ‚von Ferne‘, Mk. 15, 40),

umgeben von der Menge höhnender Feinde. Nach Jerusalem war er von Galiläa hinaufgezogen, um durch die Hingabe seines Lebens das Kommen der Gottesherrschaft zu beschleunigen (Mk. 10, 31; Lk. 24, 26), um durch sein Todesopfer gleichsam das Gottesreich vom Himmel auf die Erde herabzuzwingen; er war gewillt, den Leidensbecher zu leeren und die Bluttaufe zu empfangen (Mk. 10, 38; Lk. 12, 49), „sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele" (Mk. 10, 45; 14, 24). Die Spannkraft dieses Leidens- und Todeswillens, den er beim Abschiedsmahl in Wort und Gleichnishandlung ausgedrückt (Mk. 14, 23 ff.), den er sich in Gethsemane betend von neuem erkämpft hatte, erlahmt unter den Qualen des Kreuzes; die glühende Hoffnung auf die unmittelbare Nähe des Gottesreiches und seiner apokalyptischen Messiasglorie, die er mit kühnem Mut noch vor dem Hohenpriester bekannt hatte (Mk. 14, 61 f.), erlischt in der Stunde des Todeskampfes; er versinkt in den Abgrund der Trostlosigkeit. Und in der fürchterlichsten Vereinsamung stößt er jenen gellenden Angstschrei aus, in dem ein jüdischer Frommer (Ps. 22, 2) Jahrhunderte vor ihm das unsagbare Leid des Gottesvolkes ausgegossen hatte: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mk. 15, 34). Nicht eine flehentliche Bitte, nur ein verzweifelter Klageruf legt sich auf die Lippen des Sterbenden; sogar den trauten *Abba*-Ruf, Jesu gewohnte Gebetsanrede, läßt die Todesnot verstummen*.

Dieses ‚*Eloi, Eloi*' ist das erschütterndste Gebet der Religionsgeschichte. Buddha stirbt in der lautlosen Stille der Meditation, aus der tiefen Versenkung gleitet er schweigend hinüber ins geheimnisvolle Nirvâna — Jesus stirbt mit einem schauervollen Angstschrei. Dort ein sanftes Verwehen im Unendlichen — hier ein leidenschaftliches Ringen mit dem rätselvollen Gotteswillen; dort weihevolle Andachtsstimmung — hier erschütternde Tragik. Dort ein leiser harmonischer Ausklang — hier ein jäher Abbruch in gellender Dissonanz. Und doch gehört dieser Angstschrei des sterbenden Jesus zu den tiefsten Offenbarungen des christlichen Gebetsgeistes. Das christliche Gebet ist nicht denkbar ohne jenen gewaltsamen Kampf und jene paradoxale Kühnheit, welche der Mystik völlig fremd ist, ja die ihr sogar blasphemisch erscheint. Eben darum ist Jeremia der „Vater des wahren Gebets" (Wellhausen), denn sein Beten war zuerst ein verzweifeltes Ringen mit Gott um seiner Seele Heil und Seligkeit, ein Ringen, in dem sich ‚untermenschliches Elend' und ‚übermenschliche Zuversicht' zugleich offenbaren[368]. Und jener Jeremianische Gebetskampf kehrt wieder bei den Frommen des Exils, bei Paulus und Luther, bei Bunyan und Kierkegaard[369]. Ihr Beten ist ein Rufen zu Gott

*) Lukas (23, 47) ersetzt den Angstruf ‚Eloi', den Matthäus und Markus überliefern, mit dem trostvollen Ergebungswort des Psalmisten (31, 6): „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist." Der vierte Evangelist (Jo. 19, 30) läßt Jesus mit dem sieghaft-majestätischen: ‚*Consummatum est*' verscheiden. Beide betrachteten wohl den Notschrei des sterbenden Meisters als anstößig und suchten die Tragik seines Todes dadurch zu mildern, daß sie andere Worte ihm in den Mund legten. Es kann jedoch kein Zweifel darüber bestehen, daß allein die marcinische Tradition, die nur von dem Klageruf des 22. Psalms weiß, das historische Sterbegebet des Herrn uns übermittelt hat.

‚*de profundis*'. Aus den abgründigen Tiefen der Lebensnot und Gewissensangst steigt ein inbrünstiger Gebetsschrei, ja oft nur ein stammelnder Gebetsseufzer empor zum Thron des Allmächtigen. Aber diese leidenschaftlichen Gebetsrufe und ängstigen Gebetsseufzer sind die reinsten und höchsten Gebete, ja sie sind gar nicht der Frommen eigene Gebete, in ihnen ruft, seufzt und betet der Gottesgeist selber. „Denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sich's gebühret, aber der Geist selbst vertritt uns aufs beste mit unaussprechlichen Seufzern" (Roe 8, 26)[370].

Der scheidende Buddha unter den blütenumkränzten *Sâla*-Bäumen — der leidende und sterbende Jesus am kahlen Stamme des Kreuzes; Buddha ganz in sich versunken — Jesus im Todeskampf zu seinem Gott schreiend; Buddha der Meister der mystischen Versenkungskunst — Jesus der schlichte, kindliche Beter; Buddhas Eingang ins erlösende Nirvâna — des sterbenden Jesu unerfüllte Reichgottessehnsucht. Vertiefen wir uns in diesen ungeheuren Kontrast und in die ernsten religiösen Probleme, die uns dieser Konstrast stellt, so lernen wir verstehen, warum so manche feinsinnigen und religiös empfindenden Menschen unserer Zeit sich vom Christentum abgestoßen und vom Buddhismus angezogen fühlen. Die Religiosität der Gegenwart zeigt eine starke Hinneigung zur Mystik. Übersättigt von den Reizen und Reichtümern dieser Welt, verlangt man nach weltabgeschiedener Innerlichkeit; enttäuscht von den Fortschritten der Kultur sehnt man sich nach einem unendlichen Wert; erfüllt vom Gefühl der Nichtigkeit alles Irdischen möchte man aufgehen in der Unermeßlichkeit des Einen, Göttlichen. Die prophetische Frömmigkeit der alt- und neutestamentlichen wie der reformatorischen Persönlichkeiten vermag diesen weltmüden, unendlichkeitshungrigen Geistern keine Befriedigung zu gewähren. Sie erscheint ihnen voll von Anstößen und Schwierigkeiten für den grübelnden Intellekt; sie dünkt ihrem ästhetischen und religiösen Fühlen zu schroff und leidenschaftlich, zu hart und ethisch, zu grob und primitiv, zu anthropomorph und kindlich, zu antik und semitisch. So suchen sie das Heil, das sie im biblischen Christentum nicht finden können, in einer sublimen mystischen Frömmigkeit, sei es nun in der germanischen Mystik des Mittelalters oder in der altindischen Erlösungsweisheit: in der *Vedânta*-Lehre der Upanishaden oder im Evangelium des Buddha. (Oder sie schöpfen gar aus den trüben Abflüssen der Mystik, aus Gnosis, Kabbala und Theosophie.) Bald ist es Meister Eckhart, bald Buddha, der als der größte religiöse Genius, als der Herold der europäischen Zukunftsreligion gefeiert wird. Die deutsche mittelalterliche Mystik hat den Vorzug der zarten Innigkeit, Gemütswärme und Lebendigkeit, die indische Nirvâna-Mystik den der unberührten Einheit und starren Konsequenz. Beide aber stellen einen Frömmigkeitstypus dar, welcher von der prophetisch-biblischen, genuin-christlichen Religiosität sich deutlich unterscheidet. Durch die ganze innere Geschichte des Christentums zieht sich der Gegensatz der beiden Typen: die dem hellenistischen Geist entsprungene Unendlichkeitsmystik ringt mit der prophetischen Offenbarungsreligion Jesu und Pauli um die Vorherrschaft; bald siegt sie, bald unterliegt sie, bald schließt sie Kompromisse; aber sie ist nie ganz christ-

lich geworden und kann es nicht werden. Die vergleichende Religionsgeschichte hat die innere Verwandtschaft der indischen Erlösungsreligionen mit der abendländischen Mystik aufgedeckt, eine Verwandtschaft, welche die zur Mystik neigenden europäischen Geister der Gegenwart intuitiv erfaßt haben. Die christliche Theologie hat diese Verwandtschaft zumeist nicht beachtet und sich dadurch verleiten lassen, über den Buddhismus geringschätzig zu urteilen. Sie erkannte nicht jenes tiefe und reine Gefühl für das geheimnisvoll Heilige und Göttliche, das sich im Buddhismus unter der Hülle des Atheismus birgt, jene innige mystische Heilssehnsucht, jene unendliche Freiheit und Seligkeit, die sich über den düsteren Pessimismus erhebt. Der alte Buddhismus, die Religion des Buddha (die sich freilich in die uns völlig ungenießbaren Krusten einer scholastischen Dogmatik eingekapselt hat), ist eine Mystik von einer Reinheit und Tiefe, die sich mit der westländischen Mystik wohl messen kann, obgleich letztere natürlich unserer geistigen Eigenart viel näher steht. Hier wie dort tritt uns eine Religiosität entgegen, die in ihrer Abgeklärtheit, Feinheit und Geistigkeit die biblisch-christliche Frömmigkeit in den Schatten su stellen scheint.

Dennoch vermag alle Geistigkeit und Schönheit der morgenländischen und abendländischen Mystik den Glauben an die innere Überlegenheit der christlichen, d. h. biblischen, prophetisch-evangelischen Frömmigkeit nicht zu erschüttern. In der leidenschaftlichen Erregtheit, der spannungsvollen Dramatik und tragischen Zerrissenheit der prophetischen Genien offenbart sich das Mysterium des Göttlichen machtvoller und lebendiger als in der majestätischen Stille und seligen Einheit der großen Mystiker. Im schlichten und kindlichen Gebetsseufzer, den eine bedrängte und gemarterte Seele zu dem mächtigen und gnädigen Gott emporsendet, enthüllt sich das Geheimnis des Lebens tiefer als in der lautlosen Versenkung und schweigenden Kontemplation, in welcher der Mystiker die Einigung mit dem Unendlichen erfährt. Vor dem gekreuzigten Messias, der mit einem erschütternden Klageruf sein Leben aushaucht, stehen wir mit viel größerer Ehrfurcht als vor dem im Blütenhaine ruhenden Buddha, der in der tiefen Versunkenheit sanft verscheidet; vor diesem stehen wir in menschlicher Ehrfurcht, vor jenem in anbetender Demut. Wohl ist der Gekreuzigte heute genau so wie in der Urzeit des Christentums vielen der schwerste Anstoß für ihr philosophisches Denken, ja selbst für ihr religiöses Fühlen. Es ist nicht verwunderlich, wenn heute viele den Crucifixus mit dem *Dhyâna*-Buddha, diesem tiefsten Symbol mystischer Innerlichkeit, vertauschen wollen. Es liegt in der Tat die kühnste Paradoxie und die schroffste Irrationalität darin, in dem Gekreuzigten den Heiland anzubeten. Aber gerade dort, wo uns das Irrationale in seiner härtesten und schaurigsten Form entgegentritt, da offenbart sich das ‚Heilige', Göttliche am allerreinsten und allergewaltigsten: *mysterium tremendum*. „Das Absolute ist geoffenbart in der Geschichte, und zwar in einer so anstößigen Gestalt wie der des Gekreuzigten" (Kierkegaard). Das Bild des Gekreuzigten ist und bleibt, so verwegen das auch modernen Ohren klingen mag, die ‚Heilstatsache' der christlichen Erfahrung; es ist der kost-

barste Besitz des christlichen Glaubens, „die tiefste religiöse Intuition", welche die Religionsgeschichte kennt (Rudolf Otto)[371]. Der wundersamen Paradoxie und überwältigenden Kraft dieser Intuition hat Paulus den klassischen Ausdruck gegeben; seine lapidaren Worte im 1. Korintherbriefe sind die beste Formel, welche der Christ den modernen europäischen Buddhaverehrern entgegenrufen kann: „Wir aber verkünden Christum den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit; aber denen, die berufen sind, Juden wie Griechen, Christum, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn was töricht ist an Gott (*τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ*), ist weiser als alle Menschen, und was schwach ist an Gott, ist stärker als alle Menschen" (1 Kor. 1, 23 f.).[372]

Anmerkungen.

[1]) Oupnek'hat (id est Secretum tegendum) opus ipsa in India rarissimum, continens antiquam et arcanam seu theologicam et philosophicam doctrinam e quatuor sacris Indorum libris . . . excerptam, ad verbum e Persico idiomate . . . in Latinum conversum, Straßburg 1801/2.

[2]) Sämtliche Werke (Reclam) V 419.

[3]) A. a. O. V 418.

[4]) Briefe an Fr. v. Gentz 1827/8. Schriften von Fr. v. Gentz, hsg. v. G. Schlesier 1846 V 291. 300; vgl. Ges. Werke von W. v. Humboldt I 96. 111; M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur I 1909, 16 f. 366 f.

[5]) Söderblom, Tieles Kompendium der Religionsgeschichte [4] 1912, 265; H. Beckh, Buddhismus I 13 (zit. aus den Briefen an Mathilde Wesendonck 161).

[6]) Winternitz a. a. O. II 1913, 288; vgl. 224.

[7]) Buddha, Ein Kulturbild des Ostens 1898, 11. 15. 87: „Der Buddhismus ist in erster Linie eine Erscheinung der indischen Philosophie," „eine Philosophie des Leidens und der Erlösung". „Der Buddhismus wurzelt in seinem Grundprinzip auf dem Boden des Materialismus und der Skepsis."

[8]) Vgl. J. Silbernagl, Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung, 1903 [2] V: Der Buddhismus ist „eine bloße Moralphilosophie". Vgl. Stanislaus v. Dunin-Borkowski S. J., Buddhismus und Neubuddhismus, Stimmen der Zeit 97 (1919) 211 ff.: „Der Buddhismus ist keine Religion, sondern praktische Anleitung zu affektloser Seelenruhe und zu ungestörtem Versinken in ein begehrenloses und darum leidloses Erkennen."

[9]) A. Bertholet, Der Buddhismus und seine Bedeutung für die Religionsgeschichte 1910, bes. 44; Buddhismus und Christentum 1909; vgl. W. Joß, Mystik und freies Christentum, Schweizerische theol. Zeitschrift 1916 (33) 101: „Diese Buddhalehre ist nicht Religion, sondern ein Gemenge sittlicher Vorschriften und mystischer Gedanken."

[10]) Grundzüge der Religionsphilosophie 1918, 38 f.

[11]) Zit. Edv. Lehmann, Der Buddhismus als indische Sekte als Weltreligion 1911, 263.

[12]) Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism and in its contrast with Christianity, London 1889, 537: „Christianity is a religion, whereas Buddhism, at least in its earliest and truest form, is no religion, but a mere system of morality and philosophy founded on a pessimistic theory of life."

[13]) Religions of India 1882, 110: „His doctrine is absolutely atheistic."

[14]) Vgl. Chips from a German workshop I 1867, 232 f. 246. 279. „Es ist ein Rätsel, wie eine Religion, welche die Vernichtung aller Existenz, aller Gedanken, aller Individualität und Persönlichkeit als das höchste Ziel für alles Streben lehrte, sich Millionen von Seelen bemächtigen konnte und einen so segensreichen Einfluß auf die Völker Asiens auszuüben vermochte. Zu glauben, daß die Hälfte der Menschheit nach dieser als dem höchsten Gut verlangte, wäre gleichbedeutend mit einem Glauben, daß es einen Artunterschied zwischen Mensch und Mensch gibt."

[15]) Werden des Gottesglaubens übs. v. R. Stübe 193. 211. Schon in seinem ersten großen Werke hatte Söderblom auf Grund eines umfassenden Vergleichs der Hauptformen des Jenseitsglaubens den religiösen Charakter des buddhistischen Heilsgutes, des Nirvâṇa, erhärtet und die herkömmliche Mißdeutung des Buddhismus kräftig abgewehrt. (La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans les autres religions, étude d'eschatologie comparée (Ann.Mus. Guim.) 1901, 365 ff., bes. 367: „Der Buddhismus darf nicht als eine metaphysische Speku-

lation betrachtet werden. Dann freilich ist ihm durch die Logik das Verdammungsurteil gesprochen; aber man muß ihn als eine Religion beurteilen, und er besteht die Prüfung unter dem Gesichtspunkt der religionspsychologischen Logik. Dann erweist er sich . . . als ein Werk, würdig dessen, den man mit Recht die Leuchte Asiens und das größte religiöse Genie der asiatischen Welt genannt hat.“

[16]) R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen 1917, 14. 42. In seinen „Tex en zur indischen Gottesmystik“ I (Viṣṇu-Nârâyana 1917) weist Otto wiederholt auf die Parallelen zwischen buddhistischer und hinduistischer Mystik hin. Besonders treffend ist die Bemerkung: „Wer den Schlüssel der Mystik nicht mitbringt, hat zu ihm (dem Buddhismus) überhaupt keinen“ (S. 94).

[17]) ZDMG 69 (1915).

[18]) Buddhismus (Göschen) I 125. Vgl. I 100 ff. 115 ff.; II 9 ff. 88 ff.

[19]) Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage gewidmet, 1916, 357 ff.

[20]) Vgl. Senart, A propos de la théorie des nidâna’s bei De la Vallée Poussin, Bouddhisme, Etudes et matériaux 1898, 82: „Le Bouddhisme est une religion, pas un système philosophique.“ Über das Mißverständnis des Buddhismus als einer Philosophie und seinen Charakter als Religion vgl. auch Samuel Beal, A Catena of Buddhist Scriptures from China 1870, 152 f.; Edv. Lehmann, Buddhismus 1911, 1 ff. 110 ff.; W. Lüttge, Christentum und Buddhismus 1916, 2 f. Über den Buddhismus als Mystik vgl. L. de la Vallée Poussin and E. J. Thomas, Mysticism Buddhist, ERE IX 85 ff. De la Vallée Poussin betrachtet den alten Buddhismus als ein selbständiges Phänomen des Geisteslebens jenseits von Metaphysik, Morallehre und Religion. Bouddhisme, Opinions sur l’histoire de la dogmatique 1909, 100. 145: L’enseignement de Bouddha n’est pas „un darśana, un système philosophique“, „une explication du monde“, „mais un ‚chemin‘, un ‚véhicule de salut‘“, „une méthode pour arriver au nirvâna“, „une méthode ‚positiviste‘, étrangère au souci de la chose en soi, un pragmatisme“, qui subordonne toute idéologie aux exigences pratiques du renoncement, du ‚non-désir‘.“ Vgl. Bouddhisme, Etudes et matériaux I 1898, 82 f. In seinem neuesten gehaltvollen Buche (The way to Nirvâna, Six lectures on ancient Buddhism as a discipline of salvation 1917) sucht De la Vallée Poussin den alten Buddhismus zu charakterisieren, indem er ihn als ‚discipline of salvation‘ der eigentlichen ‚Religion‘ gegenüberstellt (S. 1. 30 vgl. 124). „The Buddhism of the old books is almost exclusively a discipline of delivrance, delivrance from rebirth and death, delivrance from transmigration“ (S. 107). Unter ‚disciplines‘ versteht er „bodies of doctrines and practices, together with a rule of life, aiming at a practical end, — the Indian word is mârga, ‚path‘ or yâna, ‚vehicle‘, — and from this point of view, they are something more than philosophies, theories or scholasticisms. But it is doubtful whether they can be styled ‚religions‘“ (S. 4). Ähnlich urteilt Heinrich Scholz in seiner bedeutsamen ‚Religionsphilosophie‘ (Berlin 1921 S. 212 f.). Er betont zwar, „daß der Buddhismus weder als metaphysisches System noch als Morallehre bestimmt werden kann,“ wirft aber auch die Frage auf, „ob durch diese drei Möglichkeiten: Metaphysik, Moral und Religion die für die Charakterisierung des Buddhismus in Betracht kommenden Kategorien erschöpft sind“ und „ob es nicht das Richtigste ist, den Buddhismus als eine Heilslehre zu charakterisieren, die weder mit der Moral noch mit der Religion in unserm Sinne identifiziert werden darf,“ sondern „in eigentümlicher Weise teils zwischen ihnen teils neben ihnen steht.“

[21]) Tischreden 15, 1; Erl. Ausg. 59, 2.

[22]) Predigten, I. Samml., Berlin 1813, 22.

[23]) Einleitung in die Religionswissenschaft II 1901, 110.

[24]) Wesen des Christentums, Ges. W. Leipzig 1846, VII 184.

[25]) Vgl. Pischel, Leben und Lehre des Buddha (Aus Natur und Geisteswelt) 1917³, 85: „Der Buddhismus hat Bekenntnisformeln, Lobsprüche und Loblieder auf Buddha und die Kirche, aber kein Gebet. Zu wem hätte der Buddhist auch beten sollen? Buddha ist stets ein Mensch geblieben. Mit seinem Eingang ins Parinirvâna ist er jedem Dasein entrückt; er existiert nicht mehr.“ L. de la Vallée Poussin, Bouddhisme, Opinions sur l’histoire de la dogmatique 1909, 212: „Le maître, dans sa loi destinée aux moines, véhicule de nirvâna, n’a fait place ni à la grâce ni à la

prière. La langue même accuse cette indigence doctrinale; le terme bouddhique qu'on traduit quelquefois par ‚prière', pranidhi, pranidhâna, signifie voeu, aspiration, résolution. Souvent aussi la prière' n'est qu'une application du mérite à telle ou telle fin, une déclaration de verité (satya-vacana): ‚Aussi vrai que je n'ais pas commis telle faute, que j'ai donné telle aumône ainsi puisse-je obtenir tel bien, réaliser tel miracle'." Über pranidhâna vgl. Anesaki, Prayer Buddhist ERE X 166. Vgl. auch Oltramare Transactions of the Third International Congress for the History of Religions 1908 II 68; A. Bertholet, Der Buddhismus und seine Bedeutung für unser Geistesleben 1904, 45; E. Hardy, Buddha (Göschen) 1903, 56.

[26]) Vgl. De la Vallée Poussin, Bouddhisme, Opinions 212.

[27]) E. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur übs. v. Sprengel und Poske 1873, II 394.

[28]) In der altindischen Religion ist das aller Mystik zugrundeliegende pessimistische Lebensgrundgefühl durch die Idee der Wiedergeburt potenziert. Für naive Menschen hatte der Gedanke, daß der Mensch durch gute Werke sich eine glücklichere Existenz in der nächsten Geburt erringen könne, etwas Tröstendes und Erhebendes; er war ein schimmernder Hoffnungsstern für alle jene, die als Angehörige niederer Kasten ein drückendes Dasein tragen mußten. Aber tiefer blickende Menschen konnten aus dem Reinkarnationsglauben keinerlei Trost schöpfen. Wiedergeborenwerden bedeutet ja nichts anderes als Wieder-leiden und -sterben-müssen. Das nichtige Gegenwartsleben findet immer wieder eine Fortsetzung, der Mensch bewegt sich im ewigen Kreislauf der Geburten, im saṃsâra. Auf ewig ist der Mensch hineingebannt in diese Welt der Vergänglichkeit und des Leids. Diese Erkenntnis mußte in empfindamen Naturen jede Lebenslust ertöten und mit doppelter Gewalt die Sehnsucht nach unvergänglichem Heil erwecken. In der Maitrâyaṇa-Upanishad bricht König Bṛhadratha vor dem Weisen Sakâyanya in den Schmerzensruf aus: „Der, welcher die Welt satt hat, muß doch immer und immer wieder zurückkehren. Darum rette mich! Denn ich fühle mich in diesem Weltlauf wie der Frosch in einem wasserleeren Brunnenloch." (I 4; Deussen, Sechzig Upanishads des Veda 1906², 316 f.; Die Geheimlehre des Veda 1911, 193 f.) Buddha spricht zu seinen Jüngern: „Der saṃsâra hat seinen Beginn in der Ewigkeit. Kein Anfang läßt sich erkennen, von welchem an die Wesen, im Nichtwissen befangen, von Durst nach Dasein gefesselt, umherirren und wandern. Was meint ihr, ihr Jünger, was mehr ist, das Wasser in den vier Weltmeeren oder die Tränen, die geflossen und von euch vergossen sind, wie ihr auf diesem weiten Wege umherirrtet und wandertet und jammertet und weintet." Saṃyutta-Nikâya II 179 f.; Oldenberg, Buddha 1914⁶, 243 f.

[29]) Vgl. Das Gebet, 2. Aufl. 248 ff.

[30]) Vgl. Das Gebet ² 289 f. 342 f.

[31]) H. Oldenberg, Buddha 1914, 368.

[32]) Beckh a. a. O. II 57 f. Vgl. Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte 1912⁴, 303; Pischel a. a. O. 85; E. Lehmann a. a. O. 203: „Gemütssammlung ist für die Buddhisten das, was anderen Stärkung durch das Gebet ist, und sie vermeinen in der Gemütsruhe, in der Seligkeit und Machtfülle, die sie empfinden, dasselbe seelische Produkt zu besitzen, das andere Erhörung des Gebets nennen." T. W. Rhys Davids, Buddhist Suttas, SBE XI 201: „These meditations [appamaññâ or brahma-vihâra] occupy very much the place that prayer takes in Christianity. Ähnlich Buddhism, a Sketch of the Life and Teachings of the Buddha 1894, 170.

[33]) Discours touching prayer, Works (London 1736) II 460.

[34]) Vgl. Das Gebet ² 223 f.

[35]) Das Gebet ² 251.

[36]) Dionys. Areop., Coel. hier. III 2; Eccl. hier. V 1, 1—3. 6; VI 3, 6; H. Koch, Pseudodionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen 1908, 136 ff. 174 ff.; vollständiger Stellennachweis für Plato, Plotin und Dionysius H. F. Müller, Dionysios, Proklos, Plotinos 1918, 109. Theologia deutsch c. 14, ed. Pfeiffer ² 1855, 50. Vgl. Das Gebet ² 268.

[37]) R. O. Franke, Dîghanikâya in Ausw. übs. 1911 p. X; Die Buddhalehre in ihrer erreichbar ältesten Gestalt, ZDMG 71 (1917) 50 ff.; Beckh II 20 ff.

[38]) Über die Ethik des Buddhismus vgl. Oldenberg, Buddha ⁶ 334 ff.; Edmund

Hardy, Buddhismus nach älteren Pâliquellen 1890, 66 ff.; 2. Aufl. bes. v. Rich. Schmidt, 1919, 102 ff.; Buddha (Göschen) 84 ff.; Pischel, Leben und Lehre des Buddha 72 ff.; Beckh II 25 ff.; Franke, ZDMG 71, 56 ff.

[39]) Wie alle Mystiker so fordert auch Buddha den strengsten zölibatären Wandel als unumgängliche Vorbedingung zur Erlangung des Heils. „Solange nicht das geringste Verlangen des Mannes nach dem Weibe ausgerottet ist, ist sein Geist gefesselt wie das saugende Kalb an der Mutterkuh.“ Dhammapada 283 f.; Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch 243.

[40]) Edmund Hardy, Buddhismus 63, ² 108; Franke a. a. O. 58.

[41]) Dîgh. II 68; hiezu Franke a. a. O. 58. An diese Formel klingt Suttanipâta 250, Itivuttakam 29 an.

[42]) Edm. Hardy, Buddhismus 62; Franke a. a. O. 59 f. Wie indriya-saṃvara, bildet sati sampajañña den Übergang von sîla zu samâdhi; es gehört bereits zu samâdhi im weiteren Sinne. Franke a. a. O. 58.

[43]) Dîgh. II 68; hiezu Beckh a. a. O. II 44; R. O. Franke, Dîghanikâya 72; ZDMG 1917, 63 f.; vgl. Suttanipâta 66.

[44]) Über die Wortbedeutung und den außerbuddhistischen Gebrauch von samâdhi s. Rhys Davids, Yogâvacara's Manual 1896 p. XXVI; vgl. Buddhaghosa, Atthasâlinî 303 (p. 118 f.). Majjh. I p. 301 und Dhamma-Saṅgani 11 wird samâdhi als cittass' ekaggatâ (Konzentration des Geistes auf einen Punkt) definiert. Über die chinesischen Übersetzungen von samâdhi s. E. J. Eitel, Handbook of the Chinese Buddhism 1888, 114 f.

[45]) Vgl. K. F. Koeppen, Religion des Buddha 1857, I 185; R. O. Franke, ZDMG 1917, 65.

[46]) Dîgh. XXXIII 3, 2 VI (v. III p. 266).

[47]) Vgl. Oldenberg, Buddha, Beckh a. a. O. II Index saṅkhâra.

[48]) Religion des Buddha I 585. Vgl. E. Burnouf, Lotus de la bonne loi 1852, 802: „C'est une tentative faite par la spéculation bouddhique pour épurer l'intelligence humaine par la suppression de tout ce qui peut la troubler . . ., passer de cet état d'agitation et d'obscurité . . . à cette région calme et lumineuse qu'atteignent seuls quelques esprits supérieurs, et où l'intelligence parfaitement pure et sereine se repose dans le calme absolu de toutes les émotions.“ Oltramare, L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde 1906 (Ann. Mus. Guimet) I 333: „Le samâdhi est un moyen de s'arracher temporairement à la limitation et à la rélativité de l'existence; il constitue par conséquent une anticipation de la désindividualisation finale.“

[49]) II 1, 13 (p. 38 f.); SBE XXV 60 f. R. Spence Hardy, Eastern Monachism 1860, 257: „Samâdhi is the principal root of all the other virtues; all others are inferior to it, come after it and bend towards it . . . Samâdhi is the chief of the attainments possessed by him who seeks nirvâna.“ K. Seidenstücker, Pâlibuddhismus in Übersetzungen 1911, 339: „Die Meditation ist eine der Grundsäulen, auf welcher der Buddhismus ruht, ein weitverzweigtes System geistiger Exerzitien und Trainierungen; sie ist für den Bekenner die Quelle innerer Umwandlung, Läuterung und fortschreitender Erkenntnis, ja sie gilt ihm als der Pfad und das Prinzip des Heiles selbst.“ Während der Buddhismus (wie Patañjalis Yogasûtra) der Versenkung eine höhere Bedeutung beimißt als der vorbereitenden geistigen Askese, stellt die Jainalehre die Meditation (dhyâna) und die physische Askese (tapas) auf eine und dieselbe Stufe; sie erachtet beide als gleich wichtig zur Heilserlangung. H. Jacobi, Transactions of the third International Congress for the History of Religions II 64 f.

[50]) In Tim. 64 E, p. 209 ed. Diehl. Vgl. Das Gebet ² 286.

[51]) Die Formel kehrt an acht Stellen des Mahâparinibbânasutta (ed. Childers 8. 10. 16. 21. 38. 40) wieder. Beckh a. a. O. II 20.

[52]) Genesiskommentar. Ausg. Walch I p. 1912; II p. 43. 1104; Weim. Ausg. 43, 381; 44, 82.

[53]) Hom. in transfig. 10; Migne, Patr. Graec. 96, 561 A.

[54]) Dîgh. II 67 (I p. 71); Majjh. v. I. 181; Suttanipâta 708. 958.

[55]) Theragâthâ 522 f. 537 f.; Übs. Oldenberg, Buddha 360.

[56]) Dîgh. XXII 2 (II p. 291) und öfter.

[57]) Vgl. F. Heiler, Die Körperhaltung beim Gebet, Hommel-Festschrift (Mitt. d. vorderas. Ges. 1916) 171 f.

[58]) Nach Mahâ-vagga I 2 (übs. Winternitz in Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch 1908, 262) saß Buddha sieben Tage lang am Fuße eines Baumes „mit untergeschlagenen, gekreuzten Beinen, die Wonne der Erlösung genießend".

[59]) Lal. Vist. ed. Lefman p. 128. 343.

[60]) Foucher, L'art Gréco-bouddhique du Gandhâra I 1905, 492 ff.; Les bas-reliefs du stûpa de Sikri, 1903 (Extrait du Journ. Asiatique) Taf. 3. 6. 8. 10. 13. Vgl. K. Seidenstücker, Südbuddhistische Studien I: Die Buddhalegende in den Skulpturen des Ânandatempels zu Pagan (Mitt. d. Mus. f. Völkerk. Hamburg 4) 1916.

[61]) H. Walter, Haṭha-yoga-pradîpika Diss. 1893; Oltramare, L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde I 335 ff.; R. Schmidt, Fakire und Fakiretum im alten und modernen Indien 1908, 186 ff.

[62]) Suttavibhaṅga III 1, 3 (Vinaya III p. 70). Vgl. Beckh, Buddhismus II 41 f.; Oltramare, L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde I 318. 323.

[63]) Stellen- und Literaturhinweise bei De la Vallée Poussin, Etudes et matériaux 92 Anm.; vgl. Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus 1915, 261; Vorwissenschaftliche Wissenschaft, Die Weltanschauung der Brâhmaṇa-Texte 1919, 65 ff.; Oltramare a. a. O. I 323 ff.; Deussen, Geschichte der Philosophie I 2, 248 ff.; A. H. Ewing, The Hindu Conception of the Functions of Breath, Journ. Am. Or. Soc. XXII 2, 249 ff.; Jackson, Breath, ERE II 839.

[64]) Majjh. 36 (I p. 243 f.), übs. von Neumann, Die Reden Gotamo Buddhas aus der Mittleren Sammlung 1896, I 375 ff.; J. Dutoit, Leben des Buddha 1906, 40 ff.

[65]) Sutta-vibhaṅga III 1, 3 (Vinaya III p. 70); Saṃy. V p. 315, 321. 326 u. ö.: Beckh II 42. Vgl. Seidenstückers Deutung Pâlibuddhismus 346 f.: „Die Kontrolle des Ein- und Ausatmens läßt den Meditierenden seine ganze Aufmerksamkeit auf seine Ein- und Ausatmungen konzentrieren; dabei wird das Subjekt gleichsam aus dem Körper herausgehoben und mit dem Atem identifiziert, wodurch eine Introspektion und eine Dramatisierung der psychischen Vorgänge erreicht wird. Dies bedeutet aber für den Meditierenden die Verwirklichung des anattâ-Prinzips: er wird inne, daß in Wirklichkeit kein Ichwesen vorhanden ist, welches denkt, empfindet, fühlt usw., sondern es besteht nur ein Strom beständig wechselnder, entstehender und vergehender Empfindungen, Gefühle, Gedanken usw." Über die Atemtechnik der buddhistischen Mönche in China s. Beal, Catena 270 ff.

[66]) Dîgh. XXII 2 (II p. 291); Saṃy. V p. 311 ff. (Anâpâna-saṃyutta).

[67]) S. u. Anm. 155.

[68]) Sutta-vibhaṅga III 1, 3 (Vinaya III p. 70); Samy. V p. 326.

[69]) Wie die christlichen Mystiker ihre Betrachtung meist mit einer kurzen Gebetsformel (Paternoster, Credo, Anrufung des Heiligen Geistes) beginnen, so rezitieren die buddhistischen Mönche, ehe sie mit der geistigen Versenkung anfangen, gerne die Anrufung der ‚drei Kleinodien' (tri-ratna): „Ich nehme meine Zuflucht zum Buddha, . . . zum Dhamma, . . . zum Saṅgha." Dann folgt häufig eine Bekenntnis- und Absolutionsformel aus dem Vinaya, die dreimal wiederholt wird. Rhys Davids, Yogâvacara's Manual p. X.

[70]) Ein selten (z. B. Dîgh. XXIX 243; v. III p. 131) gebrauchter Terminus für jhâna ist sukhallikânuyoga, „die auf das Glücksgefühl konzentrierte Yogaübung".

[71]) Les quatre degrés du dhyâna, App. XIII zu Le Lotus de la bonne loi 1852, 802 f.

[72]) Lalita-Vistara (Ann. Mus. Guimet 1884) I p. 118; II p. 287.

[73]) Origines bouddhiques, Conférences faites au Musée Guimet 1907, 131; dagegen RHR 42, 349: ‚méditation'.

[74]) Dialogues of the Buddha 1911, I 84.

[75]) Buddhist Manual of Psychological Ethics 1900, p. LXXXVIII f. 43. Vgl. P. Carus, The Gospel of Buddha 1895, 247: Dhyâna = ‚intuition, beatic vision, ecstasy, rapture'.

[76]) Buddha 87.

[77]) Transactions of the third International Congress for the History of Religions II 68.

[78]) Le Bouddha et sa religion 1860, 136 ff.

[79]) Opinions 152; vgl. 231. Neuerdings übersetzt De la Vallée Poussin ‚trance'. The way to Nirvâna 160.

[80]) Buddha 362 f.; vgl. 80. 101; Upanishaden 320. 323.
[81]) Leben des Buddha 59 ff. 304. 344.
[82]) Buddhism in Translations 1896, 281. 374.
[83]) Nirvâna, En religionshistorisk undersökning 1896, 142.
[84]) Religion des Buddha I 585.
[85]) Der Buddhismus nach älteren Pâliquellen 45.
[86]) Buddhistische Anthologie 1892, 19; Mittlere Sammlung I 33; III 95.
[87]) Buddhismus I 45 f.
[88]) Pâlibuddhismus in Übersetzungen 393.
[89]) Reden des Buddha aus der angereihten Sammlung 1913, IV 90.
[90]) Dîghanikâya 39 ff. 74 ff.
[91]) Buddhismus ² 24.
[92]) Die älteste außerbuddhistische Stelle des Wortes dhyâna dürfte Châandogya-Upanishad VII 6 sein.
[93]) An verschiedenen Stellen des Kanons werden drei Grade des samâdhi unterschieden, von denen der erste und dritte mit denselben Termini charakterisiert werden wie die beiden ersten jhâna-Stufen (savitakko savicâro samâdhi = savitakkaṃ savicâram jhânam; avitakko avicâro samâdhi = avitakkaṃ avicâraṃ jhânam); so Dîgh. III p. 219; Majjh. III p. 162; Aṅg. IV p. 300. Vgl. Seidenstücker Pâlibuddhismus 346; Koeppen Die Religion des Buddha 1857 (anast. Neudr. 1906) I 585.
[94]) Childers, A. Dictionary of the Pâli Language 1875, 423. Vgl. den Lal. Vist. c. 6 ed Lefman p. 55 gebrauchten Ausdruck dhyâna-samâhitâ, „gesammelt (versunken) in Andacht".
[95]) Beckh, Buddhismus II 46.
[96]) Rhys Davids, Yogâvacaras Manual p. XXV.
[97]) Dîgh. XXII 21 (v. II p. 313); Saṃy. II p. 10; Aṅg. I p. 220, III p. 25 f.; vgl. Beckh, II 46. Dîgh. III p. 222 f., Aṅg. II 44 f. heißen die vier jhâna samâdhibhâvanâ, ‚Erweckungen der Versenkung'. Samâdhi umschließt ebenso die einzelnen Stufen der abstrakten Versenkung (arûpa-jjhâna). Aṅg. V p. 7 f. 318 f. Vgl. Childers a. a. O. 423.
[98]) Dîgh. II 75; v. I p. 73. Nach Majjh. I p. 21 ist der Geist des Asketen „gesammelt' und ‚auf einen Punkt konzentriert' (samâhitam cittam, ekaggam), ehe er in das erste jhâna eintritt. Der im ersten jhâna erreichte samâdhi ist nach dem ceylonesischen Kommentar zum Visuddhi-magga niederen Grades. R. Spence Hardy Eastern Monachism 1860, 270.
[99]) Dîgh. II 77, v. I p. 74; Lal. Vist. ed. Lefman p. 129. 343.
[100]) Dîgh. II 93 ff. v. I p. 81 f.; Lal. Vist. c. 22 p. 344.
[101]) Vgl. Hardy, Eastern Monachism 270; H. Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, übs. v. Jacobi 1882, I 483 ff., Anesaki and Takakusu, Dhyâna, ERE IV 702 ff.
[102]) Vgl. Senart, RHR 42, 355: „Les bouddhistes cataloguent tout." Oldenberg, Upanishaden 272: „Indisch ist, daß des Geistes Wehen oder vielmehr Verwehen hier schulmäßig in den Paragraphen von Lehrtexten mit ihren Einteilungen und Untereinteilungen aufgefangen wurde."
[103]) Vgl. Das Gebet ² 309 ff.; J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik 1918 ², 241—272.
[104]) De myst. V 26 p. 237 ed. Parthey.
[105]) In Tim. 64 f. ed. Diehl, p. 211 f.; vgl. H. Koch Pseudodionysius Areopagita 178 ff.
[106]) Quadr. princ. bei Tholuck, Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica 1821, 103 f.
[107]) P. D. Stöckerl O. S. F., Bruder David v. Augsburg, Veröff. d. kirchenhist. Sem. München 1914, 215 f.; F. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts I 387 ff.; vgl. ‚das Buch der sieben Grade' bei Th. Merzdorf, Der Mönch von Heilsbronn 1870, 69 ff.
[108]) Abh. von den Dörnern, SMS XVIII 402 ff.
[109]) Leben der h. Teresa, erzählt von ihr selbst, c. 11 ff., übs. v. J. Hahn-Hahn 1905, 149 ff.; Escridos aññadidos por Don Vincente de la Fuente I 1877, 43 ff.;

Camino de perfecion c. 49 (28) ff.; Escridos I 352 ff.; SMS II 208 f.; Brief an R. Alvarez, Escridos I 164 ff.; SMS IV 50 ff. Weitere Versenkungs- und Gebetsskalen Das Gebet [2]310 ff. 530 f.

[110]) Hauptstelle Sâmañña-phala-sutta, Dîgh. II 75 ff. (v. I p. 73 ff.). Die Formel kehrt wieder z. B. Dîgh. I 3. 21 ff. (v. I p. 37); IX 10 ff. (v. I p. 182 f.) XVII 2, 3 (v. II p. 186) usw.; Majjh. Nr. 4 (I p. 21); Nr. 108 (III p. 14) usw.; Aṅg. I p. 53. 163. 182; III p. 25 ff.; IV p. 110 ff. usw. Allgemeine Hinweise auf die vier Jhânastufen Mahâvagga II 3. 7 f. (Vinaya ed. Oldenberg I p. 104); Cullavagga VI 6, 1 (ib. II p. 161).

[111]) Cap. 11. 22, ed. Lefman p. 128 f. 343. Die Formel des Lalita Vistara bildet die Grundlage für die poetische Fassung im Buddha-carita des Aśvaghoṣa XII 49 ff. (übs. v. Cowell, SBE 49, 128).

[112]) Buddha [6] 360.

[113]) Dhamma-Saṅgani p. 160 ff.; Vibhaṅga p. 256 ff.

[114]) Sumaṅgala-Vilâsinî p. 217 ff.; Attha-Sâlinî p. 166 ff. Abhidhamm-atthasaṅgaha übs. v. S. Z. Aung, Compendium of Philosophy 1910 mit beachtenswerter Vorrede.

[115]) M. Winternitz, Geschichte der indischen Literatur II 1 (1913) 134. Vgl. Rhys Davids, Abhidhamma, ERE I 19 f.

[116]) Dîgh. II 75 (v. I p. 73).

[117]) Majjh. 4 (v. I p. 21).

[118]) Übersetzungen bzw. Erläuterungen der vier jhâna-Stufen (die wichtigen in Sperrdruck): E. Burnouf, Les quatre degrés du dhyâna in Le lotus de la bonne loi 800 ff.; R. Spence Hardy, Eastern Monachism 270 ff.; The Legends and Theories of the Buddha 179 ff.; Barthélemy St. Hilaire, Le Bouddha et sa religion 136 f. (auch zitiert von Th. Ribot. Der Wille, Pathologisch-psychologische Studien, übs. v. Pabst, 1893, 105 f.); Koeppen, Religion des Buddha I 587 ff. (auch zitiert v. W. James, The Varities of Religious Experience 1913 [24], 400); H. Alabaster, The Wheel of the Law 1871, 192 ff.; Grimblot, Sept Suttas Pâlis 1876, 139 f.; Childers, Pâli Dictionary 169 f.; Bigandet, The Life or Legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese 1880, II 204 ff.; Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien I 479 ff.; T. W. Rhys Davids, Buddhist Suttas, SBE XI 272; Buddhism. A Sketch of the Life and Teachings of the Buddha, 1884, 175 f.; Der Buddhismus übs. v. R. Pfungst (Reklam) 182 ff.; Dialogues of the Buddha I 1909, 83 ff.; Car. Rhys Davids, A Buddhist Manual of Psychological Ethics 43 ff.; H. C. Warren, Buddhism in Translations 374 (zit. H. Hackmann, Buddhism as a Religion 1910, 19 f.); A. Grünwedel, Buddhist Art in India, enlarged and revised by J. Burgess 1901, 201; K. E. Neumann, Buddhistische Anthologie 1892, 19 f.; Die Reden Gotamo Buddhas aus der mittleren Sammlung I 33 ff.; Edmund Hardy, Buddha 87; Senart, Bouddhisme et Yoga, RHR 42, 351 ff.; Hackmann, Buddhismus I 1905, 22; [2]1917, 26; Pischel, Leben und Lehre des Buddha 91; J. Dutoit, Das Leben des Buddha 59 ff. 344; Anesaki and Takakusu, Dhyâna, ERE IV 703; Foucaux, Lalita Vistara 1884 I 118; II 287; Winternitz in Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch 1908, 291 f.; Seidenstücker, Pâli-Buddhismus 351. 393; J. Ott, Satipaṭṭhânasutta (Veröff. d. Deutsch. Pâli-Ges.) 1913, 7 f.; Bhikkhu Nyânatiloka, Reden des Buddha aus der angereihten Sammlung 1913 IV 90 f.; Edv. Lehmann, Der Buddhismus als indische Sekte als Weltreligion 202; R. O. Franke, Dîghanikâya in Ausw. übs. 39 ff.; Die Buddhalehre in ihrer erreichbar ältesten Gestalt ZDMG 71 (1917) 66 f.; G, Grimm, Die Lehre des Buddha die Religion der Vernunft 1916, 476 ff.; Beckh, Buddhismus II 45 ff. Edm. Hardy, Buddhismus, 2. Aufl. v. R. Schmidt 1919, 122 f. Vgl. auch die Beschreibung der Jhâna-Stufen in Fo-sho-hing-tsan-king III 12 965 ff., übs. v. Beal, SBE XIX 138 sowie den von Deshauerayes, Journ. Asiat. VII 163 f. angeführten chinesischen Text (zitiert Burnouf, Lotus 817). G. Rion, L'ennui de Buddha, La vie intérieure, Paris 1919 war mir nicht zugänglich.

[119]) Lal. Vist. p. 128. 343 liest: viviktam kâmair viviktam pâpakair akuśalair darmaiḥ bezogen auf jhânam; ebenso Buddhacarita des Aśvaghoṣa, XII 49.

[120]) Burnouf: ‚accompagnée de raisonnement et de jugement'; ebenso Foucaux, ähnlich Barthélemy St. Hilaire, Koeppen; R. Spence Hardy: ‚reasoning and in-

vestigation'; ebenso T. W. Rhys Davids; C. Rhys Davids: ,wherein conception works and thought discursive'; Warren: ,exercising reasoning, exercising reflexion'; Râjendralâl Mitra, Proc. As. Soc. Bengal 1886, 103: ,argumentative, deliberative'. Kern: ,verbunden mit Zweifel und Bedenken' (verfehlt); Neumann: ,sinnend gedenkend'; Seidenstücker: ,mit Denken und Sinnen verbunden'; Winternitz: ,mit Erwägung und Überlegung versehen'; Dutoit: ,mit Nachdenken und Selbstprüfung verbunden'; Franke (Dîghanikâya): ,mit energischem Denken und Erwägen verbunden'. Beckh erklärt im Sinne des Yogasûtra Patañjalis (I 44 f.; vgl. hiezu Tuxen, Yoga 1911, 168) savitakka ,,wo noch eine Vorstellung sinnlicher Objekte vorhanden ist'', ,,während savicâra, wenigstens im Yogasûtra, sich auf die Vorstellung übersinnlich-ätherischer Objekte bezieht''. Vgl. De la Vallée Poussin, Muséon XIV 303. Die richtige Erklärung der beiden Termini dürfte die spätere buddhistische Psychologie geben, welche diese scharf voneinander abzugrenzen und jedem eine gesonderte Bedeutungsnuance zu geben sucht. Vibhaṅga p. 257; Dhamma Saṅgani 7 f. (Rhys Davids, A Buddhist Manual of Psychological Ethics 10 f.); Sieben Wege zum Nirvâna bei Bigandet a. a. O. II 204. Vitakka ist der Akt der Aufmerksamkeitsspannung, das willkürliche Sichhinwenden zu einem bestimmten Gegenstand, das absichtliche Ergreifen einer Vorstellung. Vicâra hingegen ist die fortgesetzte Tätigkeit des Meditierens, das nähere Sichbeschäftigen mit einem Gegenstand, die phantasiemäßige Vertiefung und logische Fortführung einer Vorstellung. Das Büchlein von den ,sieben Wegen zum Nirvâna' (Bigandet a. a. O. II 204) veranschaulicht das Verhältnis von vitakka und vicâra in einem Gleichnis: ,,Denken wir einen Mann, der einen rostigen Kupferkessel zu reinigen hat. Mit der einen Hand faßt er den Kupferkessel und mit der anderen reibt er ihn auf und ab, nach rechts und nach links. Dies ist genau das, was mit vitakka und vicâra gemeint ist. Das erste faßt das Objekt der Meditation; das zweite läßt den Geist darüber hin- und wieder zurückgehen, bis er es vollständig in allen seinen Teilen gesehen hat.'' — Die Unterscheidung von vitakka und vicâra gab der Abhidhamma-Spekulation Anlaß, die erste jhâna-Stufe in zwei zu zerspalten (zuerst Dhamma-Saṅgani 167 ff., 996 ff.), so daß die ganze jhâna-Skala dann fünf Stufen umfaßt. In gleicher Weise wird schon im buddhistischen Suttapiṭaka (wie auch in Patañjalis Yogasûtra) zwischen savitakka savicâra samâdhi und avitakka savicâra samâdhi unterschieden (s. o. Anm. 93). Vgl. C. Rhys Davids, A Buddhist Manual 52; T. W. Rhys Davids, Yogâvacaras Manual p. XXX; Childers, Pâli Dictionary 170; Bigandet a. a. O. 204. 207. 209.

[121]) Attha-sâlinî 166 erklärt viveka als nîvaraṇa-vigamo, ,Entfernung der (fünf) Hindernisse' (vgl. o. S. 10). Childers: ,caused by seclusion or detachment'; ähnlich T. W. Rhys Davids; C. Rhys Davids ,borne of solitude'; Warren: ,produced by isolation'; Dutoit: ,durch Abschließung verursacht'; Neumann: ,ruhegeboren'; Winternitz: ,aus der Lossagung geboren'; ähnlich Franke und Nyânatiloka; Seidenstücker: ,aus der Abgeschiedenheit geboren'; ähnlich Beckh. Hingegen Burnouf: ,né de la distinction'; Koeppen: ,die aus der richtigen Unterscheidung entsteht'; Kern: ,welche hervorgehen aus richtigem Urteil'; Foucaux: ,née du discernement'. Senart (RHR 42, 351), welcher Burnouf folgt, erblickt in dem Terminus viveka ein Zeugnis für die Entlehnung des vierfachen jhâna aus dem Yogasystem (,,un témoin erratique de la couche antérieure''). Viveka, vollständig vivekajaṃ jñânam (Yogasûtra III 52), bedeute ursprünglich die höchste Erkenntnis des Sâṃkha-Yoga, die ,Unterscheidung' von puruṣa (Geist) und prakṛti (Materie). (Vgl. R. Garbe, Die Sâṃkhya-Philosophie 1894, 137, [2]1917, 195; Oldenberg, Upanishaden 233 ff.) Weil diese metaphysische Theorie des Sâmkhya vom Buddhismus nicht übernommen wurde, habe dieser Ausdruck seine Basis verloren und die vage Bedeutung ,Loslösung' erhalten. Daß viveka im Yogasystem im Sinne von ,Unterscheidung' gebraucht wird, kann nicht bestritten werden. Doch dürfen daraus keinerlei Schlüsse auf die Bedeutung dieses Wortes im Buddhismus gezogen werden. Auch die Termini vitakka und vicâra werden von diesem in ganz anderem Sinne gebraucht als im Yogsûtra Patañjalis. Über die Richtigkeit der Übersetzung ,Loslösung', ,Abgeschiedenheit' kann selbst dann kein Zweifel bestehen, wenn viveka in der buddhistischen Literatur die Nebenbedeutung ,Unterscheidung' besitzt. Vgl. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha I 83, Anm. 2: ,,Viveka, ,Trennung', physisch vom

Leibe, ‚Abgeschiedenheit‘, intellektuell von den Gedankenobjekten ‚Unterscheidung‘, ethisch vom Herzen, ‚Getrenntsein von der Welt‘. Wir haben kein Wort im Englischen, welches diese drei Momente bezeichnet, die alle hier eingschlossen sind. Der Nachdruck liegt auf der Trennung von der Welt, wobei ‚Welt‘ im Sinne aller Hindernisse zum geistigen Fortschritt zu verstehen ist, besonders von den fünf Haupthindernissen.“ Daß der Akzent auf der L o s l ö s u n g von der äußeren Welt und dem eigenen Begehren ruht, geht deutlich aus den Eingangsworten der ersten jhâna-Formel (vivicc' eva kâmehi usw.) hervor, wie Oldenberg, Upanishaden 359 f., Anm. 214, richtig hervorgehoben hat.

[122]) Burnouf: ‚qui est le plaisir et la satisfaction‘; Foucaux: ‚douée de joie et de bien-être‘; C. Rhys Davids: ‚full of joy and ease‘. (Die übrigen Übersetzungen nicht scharf pointiert.) Pîti bedeutet die freudige innere Erregung, die zugleich eine starke ‚somatische Resonanz‘ besitzt; sukham bedeutet mehr das körperliche Lustgefühl, ‚Wohlsein‘, die äußere Befriedigung. Das Verhältnis der beiden Termini wird aus den Erklärungen von Vibhaṅga p. 257, Dhamma-Saṅgani 9. 12 und den ‚Sieben Wegen zum Nirvâna‘ nicht klar, wohl aber aus einem packenden Gleichnis des Buddhaghosa. Ein Wanderer, der auf beschwerlichem Wüstenpfade, von Hitze und Durst gequält, sich einem Bächlein oder Walde nähert, wird von innerer Freude (pîti) erfüllt; hat er sich durch einen frischen Trunk gelabt, durch ein kühlendes Bad erfrischt und durch das Ruhen im schattigen Hain gestärkt, so überkommt ihn eine angenehme Behaglichkeit, ein körperliches Wohlgefühl (sukham). C. Rhys Davids, A Buddhist Manual 10; Bigandet a. a. O. II 206.

[123]) Mahâparanibbâna-sutta, Dîgh. v. II p. 79; Aṅg. v. I p. 41 f.; übs. Seidenstücker, Pâli-Buddhismus, 360 f. Vgl. ebenda 340. Vgl. Milinda-Pañha V 6 p. 332 ed. Trenckner; SBE XXXVI 212 ff.

[124]) Childers, 179 f. s. v. kammaṭṭhâna; Warren, Buddhism in Translations 297 ff.; Seidenstücker, Pâli-Buddhismus 347 f.; Nyânatiloka, Meditation (kamma-ṭṭhâna) Buddhistische Warte I 290.

[125]) R. Spence Hardy, Eastern Monachism 247 ff.; Bigandet, The Life or Legend of Gaudama II 234 ff. (zit. Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien I 474 f.). Vgl. auch die dem Buddha in den Mund gelegten Meditationen in The Fo-Sho-Hing-Tsan-King übs. v. Beal (SBE XIX 156 ff.; zit. P. Carus, The Gospel of Buddha, 30 f.).

[126]) Vgl. Mahâparinibbâna-sutta 10 (Dîgh. v. II p. 79); Aṅg. v. I p. 41 f.

[127]) Ceyl. Kommentar zum Visuddhi-Magga, Hardy, Eastern Monachism 248.

[128]) Sutta-nipâta 574 ff.; vgl. Seidenstücker, Pâli-Buddhismus 342 f.

[129]) Bigandet a. a. O. II 234; Kern a. a. O. I 474.

[130]) R. Spence Hardy a. a. O. 247 f.

[131]) Dîgh. XXII, v. III p. 291 ff.; Majjh. 10, v. I p. 56 ff. Übs. Neumann, Mittlere Sammlung I 85 ff.; Warren, Buddhism in Translations 360 ff.; Rhys Davids, Dialogues of the Buddha II 327 ff.; Seidenstücker, Pâli-Buddhismus 363 ff.; J. Ott, Satipaṭṭhâna-Sutta (Veröff. d. deutsch. Pâli-Ges.) 1913; Franke, ZDMG 71 (1917) 82 ff.; vgl. E. Lehmann, Buddhismus 200 f.

[132]) Kuddh. P. Nr. 3 (ed. Childers JRAS 1870), vgl. Aṅg. III p. 323.

[133]) Sutta-nipâta 193 ff.; übs. Seidenstücker a. a. O. 340 ff.

[134]) R. Spence Hardy a. a. O. 247. 249.

[135]) W. Wassiljew, Der Buddhismus übs. 1860, 149 (S. 138 des Orig.).

[136]) Dhamma-Saṅgani 264 und Visuddhi-magga kennen folgende 10 asubhâ: „der aufgedunsene, blauschwarz gefärbte, in Fäulnis übergegangene, zerstückelte, zerfleischte, verstümmelte, zerstreute, blutige, von Würmern zernagte Leichnam, das Skelett.“ Childers, 180; Warren a. a. O. 292; C. Rhys Davids, Buddhist Manual 69; Nyânatiloka, Buddhistische Warte I 293. Anklänge Sutta-Nipâta 199 f.; Dhammapada 147 ff.

[137]) Asubha-bhâvanâ im engeren Sinne ist die Betrachtung des Leichnams, im weiteren Sinne auch die Meditation über die 32 Unreinheiten. Die ceylonesische Schrift (R. Spence Hardy a. a. O. 270) erklärt asubha als „inauspicious, that which is the opposite of good fortune or that which produces dissatisfaction, aversion or disgust“. Vgl. De la Vallée Poussin, The way to Nirvâna 155 f. Zur Wertung der asubha-bhâvanâ s. E. Lehmann, Buddhismus 180.

[138]) A. v. Doß, Gedanken und Ratschläge, gebildeten Jünglingen zur Beherzigung 1903[13], 132. 136.

[139]) Theragâthâ 315. 393; übs. K. E. Neumann, Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddhos 1898, 83, 98. Es gibt sogar buddhistische Asketen, die an Leichenstätten ihre dauernde Wohnstätte aufschlagen (śmâśânika d. h. Friedhofmenschen) um ohne Unterbrechung die Vergänglichkeit und Unreinheit des Leibes zu betrachten. De la Vallée Poussin, The way to Nirvâna 158.

[140]) Die Liste der 40 kamma-ṭṭhâna (Meditationsthemen) lautet: 10 kasiṇa, 10 asubha, 10 anussati, 4 brahma-vihâra, 4 âruppa, 1 saññâ, 1 vavaṭṭhânam. Die eigentlichen Meditationsthemen fallen unter die asubha (Leichenbetrachtungen) und die anussati (Reflexionen, nämlich über Buddha, Dhamma, Saṅgha, Sîla, über die Freigebigkeit, den Tod, den Leib, den Atem, die Ruhe). Die ‚Wahrnehmung' (saññâ) der Ekelhaftigkeit der Nahrung ist eine asubha-bhâvanâ im weiteren Sinn. Vavatthânam ist die im Sati-patthâna-sutta erwähnte Betrachtung über die vier Elemente. Die brahma-vihâra und die âruppa samt deren Vorübungen (kasiṇa) sind selbständige Versenkungsmethoden, die mit dem jhâna eigentlich nichts zu tun haben. Da die Klassifizierungs- und Kombinierungssucht der buddhistischen Dogmatiker ihre Aufnahme unter die Kamma-ṭṭhâna verursacht hatte, ergab sich auch die Notwendigkeit, sie zu den einzelnen Jhâna-Stufen wenigstens theoretisch in Beziehung zu bringen. Daher das wunderliche und psychologisch unbegründete Axiom, daß die drei ersten brahma-vihâra zu den drei ersten jhâna führen, während die âruppa und kasiṇa alle vier jhâna veranlassen. Ebenso willkürlich ist es, wenn die buddhistischen Dogmatiker eine Verbindung der zehn anussati mit dem jhâna in Abrede stellen. Vgl. über die kammaṭṭhâna Childers 179 f.; Warren a. a. O. 291 f.; Seidenstücker a. a. O. 348; Nyânatiloka, Buddhistische Warte I 296 f.

[141]) Vgl. S. Behn, Das religiöse Genie, Arch. f. Religionspsych. I 48 f.

[142]) Dîgh. II 75 (v. I p. 73); Franke, Dîghanikâya 74 f.

[143]) Lalita Vistara p. 129. 343 (ed. Lefman) liest: adhyâtma-saṃprasâdât cetaso ekodibhâvât, ‚infolge des tiefen inneren Friedens, des Einswerdens des Geistes'.

[144]) Burnouf: ‚le rappel de son esprit à l'unité' (ebenso Koeppen); Foucaux: ‚la soumission de l'esprit à l'unité'; Neumann und Seidenstücker: ‚Einheit des Gemüts'; Winternitz und Nyânatiloka: ‚Einheit des Geistes'; Childers (hypothetisch): ‚predominance'; Dutoit: ‚Vorherrschen des Geistes'; T. W. Rhys Davids: ‚a state of elevation of mind'; C. Rhys Davids: ‚dwelling on high'; R. Spence Hardy: ‚his mind is concentrated on one object'; Barthélemy Saint Hilaire: ‚sein Geist ist nur auf das Nirvâna konzentriert'; Kern: ‚Sammlung des Geistes'; Warren: ‚intentness of the thoughts'; Edmund Hardy, Buddhismus 70: ‚Konzentration des Geistes'; Buddha 86: ‚der Geist ist mit sich allein'; R. O. Franke (Dîghanikâya 39; vgl. ebenda Anm. 6): ‚Erhebung und Zusammenschluß des Geistes'; ZDMG 1917, 66: ‚auf einen einzigen Punkt gerichtetes Streben'. — Über die Etymologie des Wortes ekodibhâva spielte sich 1886/7 eine lebhafte philologische Diskussion ab. R. Morris (Academy 1886, 27. März p. 222 f.) führt ekodi auf eka+avadhi (‚end, point, aim') zurück und erklärt es als „Konzentration des Geistes auf ein Objekt, d. h. auf die Arhatschaft oder das Nirvâna, in dem es keine geistige oder leibliche Störung gibt". Er stützt sich dabei auf eine bei Childers wiedergegebene Kommentarstelle (vgl. Attha-sâlinî 302: citassa ekagga-bhâvo, citt-ekaggatâ und o. Anm. 44), nach der ekodibhâva ein Synonym von samâdhi ist; ferner auf Theragâthâ 916, wo ekodibhâvita mit samâdhi verbunden ist, sowie auf Suttanipâta 962, wo ekodi parallel mit nipako (weise) und sato (bewußt) steht. Die Form ekotibhâva (Lalita Vistara) wird als sanskritisierte Form von Pâli ekodibhâva betrachtet. — Max Müller (Academy, 3. April 1886 p. 241) stimmt in der Gleichsetzung von ekodibhâva und ekaggatâ mit Morris überein, sucht jedoch seine Etymologie in eka-koṭi-bhâva, das in irregulärer Weise zu ekoti- (Pâli: ekodi-) bhâva kontrahiert sei. Koṭi wird gebraucht von den beiden Enden eines Bogens, übertragen von den beiden Alternativen eines Beweises. Es bedeutet also ‚being absorbed in one view'. — Râjendra Lâl Mitra (Proceedings of the As. Soc. of Bengal 1886, 101 f.) leitet ekoṭi von eka und uti (Spiel, Freude, Erquickung) ab und sieht in letzterem das Objekt jener Wonnestimmung, von der in der Beschreibung des zweiten dhyâna die Rede ist. Vgl. noch Sarat Chandra Das, Academy 1887, II 357 f.: ekotibhâva = eka + uta

(von VE, nähen, vereinigen + Affix kta) + bhâva; Hoernle, On Ekotibhâva, Proc. As. Soc. Bengal 1887, 175; Nilmani Mukerja ebenda 179 ff.; Sarat Chandra Das ebenda 173 ff. 181; Journ. Pâli Text Society 1885, 32 ff.; S. Lévi zu Mahâyâna-sûtrâlaṃkâra XIV 14; Kern, Museum XXI 10, Sp. 370; Oldenberg, Gött. Gel. Anz. 1917, 170: „Es liegt der nordbuddhistischen Wortgestalt ekoti entsprechend, ein ûti vor, das zur Wurzel VE = ‚weben' gehört." — Ein entscheidendes Urteil über die Etymologie des umstrittenen Wortes vermag ich nicht zu fällen. Dem sachlichen Zusammenhang entspricht am besten die Übersetzung ‚Einswerden des Geistes'. Da vitakka und vicâra im zweiten jhâna aufgehört haben, scheint mir die Übersetzung ‚Konzentration auf ein Objekt' verfehlt. Zum Vergleich könnte Bṛhadâraṇy.-Upanishad IV 4, 2 herangezogen werden. Der im Zustand der Bewußtlosigkeit befindliche Fromme heißt ekî-bhûta, der ‚Einsgewordene'.

[145]) Koeppen a. a. O. I 588. Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung IV. Buch § 71, Ausg. Deussen I 486: „Jener Friede, der höher ist als alle Vernunft, jene gänzliche Meeresstille des Gemüts, jene tiefe Ruhe, unerschütterliche Zuversicht und Heiterkeit, deren bloßer Abglanz im Antlitz . . . ein ganzes und sicheres Evangelium ist."

[146]) Dîgh. II 78 (v. I p. 74); R. O. Franke, Dîghanikâya 75 f.

[147]) Burnouf, Lotus 802. 806 korrigiert ohne Veranlassung im Lalita-Vistara-Text prîti-virâgât in prîter virâgât und faßt beide koordiniert: ‚par suite de la satisfaction et du détachement'.

[148]) Entsprechend der übertragenen Bedeutung von virâga könnte man treffend übersetzen: ‚nach dem Affektloswerden der Freude'.

[149]) Lalita Vistara p. 129. 343 ed. Lefman liest: âcakṣate.

[150]) Anklang an diese Formel Sutta-Nipâta 515.

[151]) Lal. Vist. a. a. O. fügt ein: niṣprîtikam, das ‚freudlose' ‚jenseits der Freude stehende' dhyâna.

[152]) Dîgh. II 80 (v. I p. 75); Franke, Dîghanikâya 76. — T. W. Rhys Davids, Buddhism 176, übs. v. Pfungst 182 f. betrachtet abweichend von den anderen Erklärern das dritte jhâna als einen Zustand „dauernden Frohsinns, in welchem der ganze Körper in Verzückung emporgehoben ist". Der klare Wortlaut der kanonischen Formel schließt diese Auffassung aus.

[153]) Anklänge an diese Formel Sutta-nipâta 67.

[154]) Lal. Vist. p. 129. 344, ed. Lefman: pariśuddham; p. 439 ed. Râjendralâl Mitra 1877: viśuddham, Sutta-nipâta 1107: upekhâ-sati-saṃsuddham; ib. 67: upekhaṃ visuddham. Vibhaṅga p. 261 erklärt: „ayaṃ sati imâya upekhâya vivatâ hoti parisuddhâ pariyodâtâ". Vgl. Attha-sâlinî 178. — Burnouf übersetzt: ‚la perfection de la mémoire et de l'indifférence' (ebenso Koeppen; ähnlich Kern); Foucaux: ‚l'épurement complet de l'indifférence et de la mémoire'; T. W. Rhys Davids: ‚a state of pure self-possession and equanimity'; R. O. Franke: ‚geläutert durch Gleichmut und ernste Sammlung'; Warren: ‚contemplation as refined by indifference'; C. Rhys Davids: ‚utter purity of mindfulness which comes from disinterestedness'; R. Spence Hardy: ‚freedom from attachment to sensous objects', ‚purity and enlightment of mind'; Neumann: ‚die gleichmütig einsichtige vollkommene reine vierte Schauung'; Winternitz: ‚durch die Gleichgültigkeit, Bedachtsamkeit und Reinheit gekennzeichnet'; Seidenstücker: ‚aus Gleichmut, Gedenken und Reinheit bestehend'; Nyânatiloka: ‚in Gleichmut geboren, geistesgeklärt'. Barthélemy Saint Hilaire, Le Bouddha 137: „Der Asket hat jede Erinnerung verloren, er hat auch das Gefühl seiner Indifferenz verloren; er ist zur Unempfindlichkeit (impassibilité) gelangt, so nahe dem Nirvâna als es während dieses Lebens sein kann." Senart, RHR 42, 350 f., der die Formel des Jhâna nach dem Yoga-sûtra Patañjalis interpretiert, beruft sich auf den Yoga-Scholiasten Bhoja, welcher an einer Stelle parisuddhi mit pravilaya (Unterdrückung) kommentiert, und übersetzt es mit ‚disparaître' oder ‚perte'; er sieht in der upekkhâ-sati-parisuddhi den asaṃprajñâta samâdhi (‚unbewußte Versenkung') des Yoga. Dabei wird upekkhâ in unzutreffender Weise als ‚Sorge um jeden Gegenstand' und sati als ‚Gedächtnis' gefaßt. Über die Bedeutung von upekkhâ (auch upekhâ, Skr. upekṣâ) als ‚Gleichmut', ‚Indifferenz' kann weder im Pâli noch im Sanskrit irgendein Zweifel bestehen. Vgl. Childers s. v. upekhâ 534, sowie die nähere Ausführung dieses Terminus in den

'Sieben Wegen zum Nirvâna' (Bigandet a. a. O. II 206 f.). Sati bedeutet nicht Gedächtnis, sondern 'Besonnenheit', Hellwachsein, Selbstbewußtsein. Burnouf, Lotus 806 f. faßt es treffend als 'le sentiment continu de la personnalité'. In der Versenkungsskala des Yogasûtra (I 17) entspricht ihm das Wort asmitâ (Ichbewußtsein). Daß upekkhâ und sati im vierten jhâna nicht aufgehoben werden, wie Barthélemy Saint Hilaire und Senart glauben, sondern fortschreiten, sich läutern und vollenden, geht klar aus der kanonischen Formel hervor, welche die Wirkungen dieser höchsten Jhâna-Stufe zusammenfaßt (s. o. S. 23). Das Gleiche bezeugen die Kommentare, wenn sie upekhâ und citt-ekaggatâ (vgl. o. Anm. 44, 144) als die beiden Kennzeichen der vierten Versenkungsstufe anführen. Childers 170. Die Parallelskala der vier appamaññâ gipfelt gleichfalls in der upekkhâ. Die Übersetzung 'Läuteurng' wird durch die Dîgh. II 83 und Lal. Vist. p. 344 f. dem Wort parisuddha folgenden Synonama (pariyodâta anaṅgana, vigatûpakkilesa) wie durch den Vergleich mit dem weißen Kleid (s. o. S. 24) nahegelegt. Doch hat parisudhdi hier gleichzeitig die Nebenbedeutung 'Vollendung'. Die poesievolle Schilderung des heiligen Gleichmuts in Cariyâ-Piṭaka III 15, 4 (s. o. S. 25 unten) spricht von upekkhâ-pâramî, was nur 'höchster Gleichmut', 'Vollendung des Gleichmuts' bedeutet.

155) Dîgh. XXXIII 3, 2, VI (v. III p. 266): „Catuttha-jjhânaṃ samâpannassa assâsa-passâsa niruddhâ honti.“ Vgl. Aṅg. v. IV p. 409.

156) Dîgh. II 83 (v. I p. 76); Lal. Vist. c. 22 p. 344 f.

157) Dîgh. II 82 (v. I p. 76); R. O. Franke, Dîghanikâya 76.

158) S. o. Anm. 154.

159) Vgl. E. Lehmann, Buddhismus 175: „Die Gleichgültigkeit ist jedoch nur äußerlich, gegen die Umwelt. Nach innen muß ein Arhat unaufhörlich äußerst angespannt und aufmerksam sein, damit sein Gleichgewicht nicht ins Schwanken komme, seine Selbstvertiefung nicht erschlaffe. Nicht Schlaffheit ist diese Ruhe; das geringste Nachlassen würde ein Fehler sein. Es ist die stetige Entfaltung höchster Energie und höchster Ausdauer (viriya).“

160) Das Gebet [2] 206.

160b) Vgl. die feinen Ausführungen von De la Vallée Poussin, The way to Nirvâna 30 ff. 116 ff.

161) A. Spamer, Texte aus der deutschen Mystik 1912, 49.

162) S. u. S. 54.

163) R. Otto, Vishṇu-Nârâyana (Texte zur indischen Gottesmystik I) 51. 99. 110.

164) W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik II 1881, 139.

165) Hauptstelle Tevijjâ-Sutta (Dîgh. XIII 76 ff.; v. I 250 ff.); vgl. Dîgh. XVII 2, 4 (v. II p. 186) usw.; Majjh. 7 (v. I p. 38) usw.; Aṅg. v. I p. 183 usw.; Dhamma-Saṅgani 251 ff.; Jâtaka ed. Fausboell v. I. p. 246; II p. 61; Suttanipâta 149 ff. (Mettâ-Sutta). Übersetzungen und Erläuterungen bieten R. Spence Hardy, Eastern Monachism 243 ff.; Childers 51. 85. 95. 190. 249. 534; Kern, Buddhismus I 471 f.; Rhys Davids, SBE XI 201. 272 ff.; Dialogues of the Buddha I 317 ff.; Buddhism, A Sketch etc. 170 f.; übs. v. Pfungst 179 f.; Oldenberg, Buddha 342 f.; Pischel, Leben und Lehre des Buddha 82; Seidenstücker, Pâli-Buddhismus 353; R. O. Franke, Dîghanikâya 177; ZDMG 1917 (71), 71 ff. — Anesaki und Takakusu, ERE IV 702 wie Beckh, Buddhismus II 28 betrachten die vier appamaññâ als eine Vorübung des jhâna; Beckh erblickt in ihnen die Gesinnungskomponente des ersten sîla-Gebotes (ahiṃsâ). Beide könnten sich dabei auf das Visuddhi-magga berufen (c. 3; Childers p. 179; Warren, Buddhism in Translations 292), das die vier brahma-vihâra unter den vierzig kamma-ṭṭhâna aufzählt. Daß die vier jhâna und die vier bhâvanâ selbständige und gleichwertige parallele Versenkungsskalen darstellen, geht klar daraus hervor, daß an verschiedenen Stellen des Kanons sich an die Aufzählung der vier jhâna unmittelbar die Beschreibung der vier brahma-vihâra anschließt, so Dîgh. v. II p. 186; III p. 78; Aṅg. v. I p. 20. 183. Vibhaṅga p. 272 ff. folgt auf jhâna-vibhaṅga der appamaññâ-vibhaṅga. Dîgh. I p. 250 und III p. 49 folgt die Übung der vier 'Unermeßlichen' unmittelbar nach der Beseitigung der fünf Hindernisse bzw. nach Erlangung der ersten jhâna, steht also an Stelle der vier Jhâna-Stufen. Vgl. R. O. Franke, ZDMG 1917, S. 71.

166) Hardy, Eastern Monachism 243 ff.

167) Die beiden Grundprobleme der Ethik, Frauenst. Ausg. IV[2] 236.

[168]) Fr. Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts II 486; Meister Eckeharts Schriften und Predigten hsg. v. Büttner I 1903, 12.

[169]) Cariyâ-Piṭaka III 15, 3 f.; übs. Pischel a. a. O. 77.

[170]) Dîgh. XXXIII 1, 11, VII (v. III p. 224) usw.; Dhamma-Saṅgani § 265 ff.; Kommentar Attha-sâlinî § 435 ff. p. 200 ff. Übersetzungen und Analysen bei Burnouf, Lotus 809 ff.; Childers 23. 24. 265. 288. 579; Bigandet a. a. O. II 210 f.; Barthélemy Saint Hilaire a. a. O. 138; Neumann, Buddhistische Anthologie 19; Eklund, Nirvâna 141 f.; Oldenberg, Buddha 365 f.; Winternitz in Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch 292; T. W. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha I 249 ff.; C. Rhys Davids, A Buddhist Manual 72 f.; Seidenstücker, Pâlibuddhismus 351; Hackmann, Buddhismus 122 f.; Franke, Dîghanikâya 149; ZDMG 1917, 68 ff.; Grimm, Lehre des Buddha 343 ff.; Beckh, Buddhismus II 48 ff.

[171]) Dîgh. XVI 3, 33 (v. III 111 f.); XXIII 3, 1, IX (v. III p. 261); Franke, Dîghanikâya 212 f.; ZDMG 1917, 93; Seidenstücker, Pâlibuddhismus 359.

[172]) Dîgh. XV 33; Franke, ZDMG 1917, 94; vgl. Beckh a. a. O. II 48.

[173]) Aṅg. V p. 46 f. 60; Dîgh. III p. 268. 290; Hardy, Eastern Monachism 252 ff.; Alabaster, Wheel of the Law 200; Childers 191; Bigandet a. a. O. II 211; Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien I 501 ff.; Warren, Buddhism in Translations 293 f.; De la Vallée Poussin, Etudes et matériaux 94 ff. (Le Yoga Bouddhique App. A: Les Kasiṇa-maṇḍala); Oldenberg, Buddha [6]364; Seidenstücker, Pâlibuddhismus 350; C. Rhys Davids, A Buddhist Manual of Psychological Ethics p. LXXXIII; Nyânatiloka, Buddhistische Warte I 291 f. 297 f.; Edv. Lehmann, Buddhismus 201 f.; Franke, Dîghanikâya 210 Anm. 4; Hackmann, Buddhismus [2]25; Beckh, Buddhismus I 50. Daß die kasiṇa-Übung wirklich die unmittelbare Vorbereitung zu dem arûpa-jjhâna bildet, geht klar hervor aus Aṅg. vol. V p. 7. 318 usw., wo sich an die Element-kasiṇa sogleich die vier abstrakten Versenkungsstufen anschließen. Vgl. Beckh a. a. O. II 50 f.; ferner ‚Sieben Wege zum Nirvâna bei Bigandet a. a. O. II 211. An Stelle der Farben-kasiṇa stehen nicht selten die acht ‚Stätten der Überwindung‘ (abhibhâyatana), z. B. Dîgh. XVI 3, 24 ff. (v. II p. 110 f.); über diese dunkle und schwer zu übersetzende Formel s. Burnouf, Lotus 825 f.; Rhys Davids, Dialogues of the Buddha II 118; Franke, Dîghanikâya 211 ff.; ZDMG 1917, 92; Seidenstücker, Pâlibuddhismus 358 f.; De la Vallée Poussin, Muséon XIV 305 ff.; Beckh a. a. O. II 50.

[174]) Über die fünf Elemente (Erde, Wasser, Wind, Feuer, Luft) vgl. Oldenberg, Vorwissenschaftliche Wissenschaft 58 ff.

[175]) Majjh. v. III p. 104 ff.; Oldenberg, Buddha [6]365.

[176]) Derselbe Ausdruck findet sich bei Meister Eckhart (Preger ‚Geschichte der deutschen Mystik I 488; vgl. Büttner a. a. O. I 202): „Der Geist muß übertreten Dinge und Dinglichkeit, Form und Förmlichkeit.“

[177]) Paṭhiga; über diesen Terminus s. C. Rhys Davids, A Buddhist Manual 72.

[178]) Über âkâsa vgl. Oldenberg, Vorwissenschaftliche Wissenschaft 38 f.

[179]) Im Pâli fehlt die Silbe na (es müßte heißen viññânanancâyatana), wie schon Burnouf, Lotus 812 hervorgehoben.

[180]) Âkiñcañña wird erwähnt Suttanipâta 1069.

[181]) Bṛhad-âraṇy. Upan. II 3, 6.

[182]) Cherubimischer Wandersmann I 111.

[183]) Seidenstücker, Pâlibuddhismus 351. Über die Katalepsie der Yogin s. E. Kuhn bei Garbe, Sâṃkhya und Yoga 47 f.

[184]) Dîgh. IX 17 (v. I p. 184).

[185]) Majjh. 43 (v. I p. 296).

[186]) Aṅg. V p. 7 f. 319. 354 usw. werden auf saññâ-vedayita-nirodha die Prädikate des Nirvâna (santam, paṇîtam, sabba-saṅkhâra-samatho usw.) angewendet.

[187]) Vgl. Seidenstücker a. a. O. 351: „Saññâ-vedayita-nirodha ist ein unbewußter Zustand, ein bis zum äußersten Grad gesteigerter Tiefschlaf . . . Nur sehr wenige können in diesen Zustand eintreten. Es ist also ganz verkehrt, zu behaupten, nirodha-samâpatti sei mit dem nibbânam identisch oder das nibbânam komme gleich nach der nirodha-samâpatti. Nibbânam kann sehr wohl von einem arahâ verwirklicht werden, der die nirodha-samâpatti niemals erreicht oder gepflegt hat, während andererseits dieser ‚Zustand der Aufhebung‘ den, der in ihn eingetreten

ist, dem nibbânam um keinen Schritt näher bringt.“ Vgl. auch De la Vallée Poussin, Opinions 110; Muséon XIV 304.

[188]) Dîgh. XVI 6, 8 (v. II 156).

[189]) Childers a. a. O. 428. Im Mahâparinibbâna-Sutta, Dîgh. XVI 6, 8 (v. II 156) werden nur die auf die vier jhâna folgenden arûpa, nicht auch die jhâna als samâpatti bezeichnet. Die Angliederung der arûpa an die jhâna-Stufen findet sich auch Aśvaghoṣa, Buddhacarita XII 49 ff. (SBE 49, 128 ff.).

[190]) Dîgh. v. III p. 265. 290; Aṅg. v. IV 410; ib. 411: anupubba-vihâra-samâpatti. Vgl. Franke, ZDMG 1917, 70 f.

[191]) Dîgh. XXIII 3, 2, VI (v. III p. 266).

[192]) Die Anreihung der arûpa-Versenkung an das jhâna bildet auch die Voraussetzung für die seltsame Konstruktion der Weltsphären: kâma-dhâtu, die sinnliche Sphäre, in der sich der Mensch bewegt, ehe er den religiösen Pfad betritt; rûpa-dhâtu, die Formsphäre, zu der sich der Asket im jhâna erhebt; arûpa-dhâtu, die formlose Sphäre, die den vier arûpa-Versenkungen entspricht; endlich nirodha-dhâtu, die Sphäre der Vernichtung, das Nirvâna. Näheres bei Beckh, Buddhismus II 52 ff. Die einzelnen Weltsphären gelten als von bestimmten Götterhierarchien bewohnt. Näheres bei E. Burnouf, Des noms des dieux chez les Bouddhistes, App. IV zu Introduction à l'histoire du Bouddhisme 1844, 599 ff.; Koeppen, Religion des Buddha I 260 f.; Sir Monier Monier-Williams, Buddhism in its connexion with Brahmanism and Hinduism 1889, 213 f.; Warren, Buddhism in Translations 291 (nach Abhidhammattha-saṅgaha); Beckh a. a. O. II 53 ff.

[193]) Vgl. Beckh, Buddhismus II 68 f.

[194]) Lal. Vist. ed Lefman p. 343.

[195]) Dîgh. XVI 6, 8 (v. II p. 156).

[196]) Vgl. Seidenstücker, Pâlibuddhismus 351: „Die acht Vertiefungen sind als solche mundane (lokiya) Zustände und schaffen nur eine zeitweilige Befreiung von schlechten Zuständen.“ 345: „Das Ergebnis des adhicitta-Trainings (d. i. der Versenkung) ist samatho (Ruhe), d. i. eine zeitweilige Beruhigung des Geistes, eine temporäre Aufhebung der inneren Hemmungen. Das Ergebnis des adhipaññâ-Trainings ist vipassanâ, d. i. tiefe Einsicht, das Ergreifen und Innewerden der fundamentalen Wahrheiten, nämlich der drei Merkmale des Daseins und der vier edlen Wahrheiten. Samatho ist als solcher ein mundaner (lokiya) Zustand, während vipassanâ zur Erreichung des höheren Pfades führt . . . Samatho kann unter Umständen auch von solchen verwirklicht werden, die noch nicht den höheren Pfad betreten haben . . ., vipassanâ kann nur von einem ariyo vollständig verwirklicht werden . . . Für den Eintritt in das nibbânam ist vipassanâ stets erforderlich, während samatho nicht den Eintritt in den höheren Pfad, geschweige denn in das nibbânam d i r e k t zu bewirken mag.“

[197]) Vgl. De la Vallée Poussin, Opinions 231: „D'après le premier canon, le facteur unique de l'illumination fut la quadruple extase (jhâna), au cours de laquelle Śâkyamuni se sentit devenir un Buddha.“ S. auch Bigandet a. a. O. II 207.

[198]) Aṅg. v. II p. 44 f. Vgl. Saṃy. III p. 13: „Samâhito bhikkhu yathâbhûtaṃ pajânâti.“

[199]) Ähnliche Worte begegnen uns in der Literatur des chinesischen Buddhismus. S. Sam. Beal, A Catena of Buddhist Scriptures from the China 1871, 150.

[200]) Dîgh. II 93 (v. I p. 81 f.); Franke, Dîghanikâya 81; Majjh. 36 (v. I p. 248); Lalita Vistara c. 22. p. 345 hat diese Erkenntnis erst an zweiter Stelle; von pubbenivâsa-ñâṇa spricht Dhammapada 423.

[200b]) Über die Wiedererinnerung an frühere Geburten bei Pythagoras siehe Erwin Rohde, Psyche Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen 1903 II 417 ff.

[201]) Dîgh. II 95 (v. I p. 82); Franke a. a. O. 82; Majj. I p. 248; Lal. Vist. p. 344.

[202]) Dîgh. II 98 (v. I p. 83); Franke a. a. O. 83; Majjh. I p. 249.

[203]) Lal. Vist. p. 345 ff. Über die Ursachenkette s. Oldenberg, Buddha 251 ff.; Pischel, Leben und Lehre des Buddha 60 ff.; E. Lehmann, Buddhismus 144 ff.; R. O. Franke ZDMG 69 (1915) 470 ff.; Beckh, Buddhismus II 94 ff.

[204]) Dîgh. v. II p. 55.

[205]) E. Waddell, The Buddhism of Tibet or Lamaism 1895, 108.

[205b]) Als entfernte abendländische Parallele zu dieser Auffassung kann Augustins

Erbsündenlehre gelten. „Leiter der Erbsünde ist die sich fortpflanzende Konkupiszenz.“ Siehe R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte II² 1913, 444 f.

206) = Anm. 202.

207) Vgl. Oldenberg, Buddha 361; Edm. Hardy, Buddha 63. 88; Beckh, Buddhismus II 68 ff. Zur Psychologie dieser Phänomene vgl. T. K. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie 1917, 25 ff.

208) Dîgh. II 81 (v. I p. 75).

209) Ph. Strauch, Margaretha Ebner 1882; L. Zöpf, Die Mystikerin Margaretha Ebner 1914; Leben der hl. Teresa, erzählt von ihr selbst, übs. v. J. Hahn-Hahn 1905.

210) Dîgh. II 89 (v. I p. 79); Franke, Dîghanikâya 80; Beckh a. a. O. II 77.

211) Z. B. Zöpf, Margaretha Ebner 90 ff.; E. Schiller, Das mystische Leben der Ordensschwestern zu Töß, Diss. 1903, 66 f.; H. Wilms, Das Beten der Mystikerinnen, dargestellt nach den Chroniken der Dominikanerinnenklöster 1916, 146 ff.; vgl. H. Weinel, Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus 1899, 161 ff.

212) Die mittelalterliche Nonne (Zöpf a. a. O. 90) gebraucht dasselbe Wort wie das Sâmaññaphala Sutta (Dîgh. II 89; atikkanta-mânusikâya).

213) Majjh. 128 (v. III p. 152 ff.); Aṅg. IV p. 302; Beckh a. a. O. II 55 f. 78.

214) Zoepf, a. a. O. 84 ff.; Schiller a. a. O. 49 ff.; Weinel a. a. O. 171 f.

215) Aṅg. IV p. 302; Beckh a. a. O. II 55 f.

216) maṃsa-cakkhunâ (Dîgh. II p. 329). Denselben Ausdruck (con los ojos corporales) gebraucht Teresa im Hinblick auf ihre Visionen. Vida c. 28, Escridos I 85; übs. Hahn-Hahn 359; vgl. Oesterreich, Einführung in die Religionspsychologie 34.

217) Dîgh. II p. 213; Beckh a. a. O. II 78.

218) Dîgh. II 91 (v. I p. 79 f.); Franke, Dîghanikâya 80.

219) J. Hörmann, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht 1913, 22; dortselbst S. 22 ff. zahlreiche interessante Beispiele. Vgl. Weinel a. a. O. 183 ff.

220) S. J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik ² 456 ff.

221) Dîgh. II 87 (v. I p. 77); Franke, Dîghanikâya 79; ZDMG 1917, 75; Beckh a. a. O. 74 ff.; Edv. Lehmann a. a. O. 198; De la Vallée Poussin, Etudes et matériaux 91. In der späteren Zeit sinken die iddhi-Phänomene ganz in die Sphäre vulgärer Magie herab. Vgl. Die Geschichte der vierundachtzig Zauberer, aus dem Tibetischen übs. v. Alb. Grünwedel (Baessler-Archiv V 4/5) 1916.

222) Cullavagga V 8 (ed. Oldenberg II p. 112); SBE XX 81.

223) Beispiele von abendländischen Heiligen und Mystikern H. Koch, Pseudodionysius Areopagita 1908, 52 ff. 142 ff.; E. Lucius, Anfänge des Heiligenkults hsg. v. Anrich 1903, 511 ff.; Weinel a. a. O. 201 ff.; Zöpf, Die Mystikerin Margaretha Ebner 83 f.; A. Poulain, Des grâces d'oraison (deutsche Übers.: die Fülle der Gnaden, Ein Handbuch der Mystik 1911 I 240 f.). In ganz auffallender Weise erinnert eine Stelle bei Philo an die obige Formel des buddhistischen Kanons: „Ich glaubte in göttlicher Begeisterung der Seele in höheren Regionen zu schweben, glaubte mit Sonne und Mond und der ganzen Himmelswelt zu wandern. Damals, ja damals schaute ich von oben vom Äther herab und weit wie von einer Warte richtete ich die Augen meines Geistes und schaute unzählbare Gesichte aller Dinge auf Erden . . . Ich schwinge mich geflügelt empor und bald durcheile ich den Himmelsraum und atme die Luft der Weisheit.“ (De spec. leg III § 1 ff.; ed. Mangey 299 f.; H. Leisegang, Der Heilige Geist, Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen I 1919, 159.)

224) Für den eigenartigen sinnlich-übersinnlichen Doppelcharakter der abhiññâ- und iddhi-Phänomene bietet das Sâmañña-phala-Sutta (Dîgh. II 83; v. I p. 76; Franke, Dîghanikâya 76; ZDMG 1917, 73) eine merkwürdige Erklärung. Nicht die Organe des grobmateriellen Leibes sind es, die bei diesen mystisch-ekstatischen Erlebnissen wirksam sind, sondern der ‚Geistkörper‘, der ätherische Leib (manomaya kâya, der aus dem manas [wurzelverwandt mit lat. mens] bestehende oder geborene Körper; über dieses Wort vgl. De la Vallée Poussin, Muséon XIV 304, Oldenberg, Vorwissenschaftliche Wissenschaft 69 ff.) „Wenn“, heißt es, „jenes Bhikkhu Geist so gesammelt ist . . ., dann lenkt und leitet er ihn hin zur Hervorbringung eines Geistkörpers. Und so ruft er aus diesem (leiblichen) Körper einen andern Körper hervor, einen gestalthaften, aus Geist bestehenden, der mit allen Haupt- und Neben-

organen und Sinnesvermögen versehen ist. Es ist, wie wenn jemand einen Muñja-Grashalm aus seiner Blattscheide herauszieht und dabei denkt: ‚Dies ist die Blattscheide des Muñja-Grases, dieses der Halm, Blattscheide und Halm sind zweierlei, aber der Halm ist aus der Blattscheide herausgezogen'; oder wie wenn jemand ein Schwert aus der Scheide zieht und dabei denkt: ‚Dies ist das Schwert, dies die Scheide, Schwert und Scheide sind zweierlei, aber das Schwert ist aus der Scheide herausgezogen'; oder wie wenn jemand eine Schlange aus ihrem Korbe herausnimmt und dabei denkt: ‚Dies ist eine Schlange und dies ihr Korb, Schlange und Korb sind zweierlei, aber die Schlange ist aus dem Korbe herausgezogen'." Die Theorie von der Heraussonderung des Geistkörpers aus dem leiblich-materiellen Körper entstammt der Sâṃkhya-Philosophie (s. u. Anm. 298). — In den Zusammenhang der auf der Versenkungskunst beruhenden iddhi-Phänomene gehört auch die zauberhafte Kraft über Menschen und Tiere, welche die Übung der mettâ verleiht. Näheres hierüber bei Oldenberg, Buddha 343 ff.; vgl. Beckh, Buddhismus I 134; II 29.

[225]) Vgl. Oldenberg, Buddha 302 ff.; Upanishaden 304 ff.; Pischel, Leben und Lehre des Buddha 68 ff.; E. Lehmann, Buddhismus 150 ff.; Beckh, Buddhismus II 111 ff.; De la Vallée Poussin, Opinions 107 ff. 117 ff. 161. 252; Etudes et matériaux 83 f.; The way to Nirvâna, Sex lectures on ancient Buddhism 1917, 107 ff.; Dahlmann, Nirvâna 1896; Eklund, Nirvâna, En religionshistorisk undersökning 1899; R. O. Franke ZDMG 69 (1915) 475 ff.; E. Hardy-R. Schmidt, Buddhismus nach älteren Pâli-Werken 1919 [2], 97 ff.; weitere Literatur bei Barth, Religions of India 113; Eklund a. a. O. 6 ff. Tiefgehende, wenig beachtete Ausführungen bei N. Söderblom, La vie future d'après le Mazdéisme à la lumière des croyances parallèles dans autres religions (Ann. Musée Guimet) 1901, 354—380.

[226]) Majjh. Nr. 26 (v. I p. 173) wird ausdrücklich betont, daß Buddha bei der Erleuchtung „das ungeborene, unvergleichliche Heil, das Nirvâna fand".

[227]) Buddhismus II 61.

[228]) Vgl. Barthélemy Saint Hilaire, Le Buddha 138 f.: Dhyâna est „route et conquête préliminaire du Nirvâna". „Il me semble que la doctrine du dhyâna est un commentaire décisif de celle du Nirvâna." Eklund, Nirvâna 132: „Die Richtung des Weges läßt uns eine Vorstellung davon erlangen, auf welcher Seite das erstrebte Ziel liegt."

[229]) Vgl. Das Gebet [2] 279 f.

[230]) Beckh a. a. O. II 116. 120 f. Vgl. Oldenberg, Buddha [6] 326; Upanishaden 312 f.; De la Vallée Poussin, Opinions 107 f. Im diesseitigen Nirvâna besteht der Leib noch, jedoch „abgeschnitten von der Gewalt, die zum Dasein führt" (ucchinnabhava-nettiko). Dîgh. I p. 46; vgl. Oldenberg, Buddha [6] 307.

[231]) Udânam VIII 9.

[232]) Vgl. De la Vallée Poussin, Opinions 107.

[233]) Sutta-nipâta 1076 ff.; übs. Oldenberg, Buddha 325.

[234]) Saṃy. IV p. 376; Oldenberg, Buddha 321.

[235]) Suttanipâta 1092 ff.; Winternitz bei Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch 275.

[236]) „Es gibt, ihr Mönche, eine Stätte, wo es weder Erde noch Wasser noch Feuer noch Luft gibt. Es ist nicht die Stätte der Raumunendlichkeit noch die Stätte der Bewußtseinsunendlichkeit noch die der Nichtsheit, noch auch die Stätte, wo weder Bewußtsein noch Unbewußtsein. Es ist nicht diese Welt noch jene Welt, weder Mond noch Sonne. Ich nenne es, ihr Mönche, weder ein Gehen noch ein Stehen, weder ein Vergehen noch ein Entstehen. Es ist ohne Stütze, ohne Anfang, ohne Halt; das eben ist das Ende des Leidens." Udâna 8, 1—4; Winternitz bei Bertholet, Religionsgeschichtliches Lesebuch 273.

[236b]) Über die ursprüngliche Bedeutung vgl. L. de la Vallée Poussin, The way to Nirvâna 113: „Der Ursinn ist ein doppelter: einerseits ‚Kühl-werden, Kühlung,' andererseits ‚Ausblasen', ‚Erlöschen'. Es gibt ein nirvâna eines durstigen Mannes wie einer Kerze. Daraus ergeben sich zwei Richtungen in der Entwicklung der religiösen bezw. philosophischen Bedeutung des Wortes: Kühlung, Erquickung, die Erquickung eines Mannes, der leidet, die Kühlung eines Mannes, der heiß ist von Begierde, Trost, Friede, Ruhe, Wonne; ferner Erlöschen, Aufhören

oder Erlöschen des Feuers der Leidenschaften, negative Wonne oder Erlöschen des Leidens, Vernichtung oder Auslöschung der individuellen Existenz. Jede Metapher ist geeignet zwei verschiedene Gedanken weiterzuführen."

[237]) Saṃy. IV p. 251: râga-kkhayo, dosa-kkhayo moha-kkhayo idaṃ vuccati nibbânam.

[238]) Sieben Wege zum Nirvâna, Bigandet, Life or legend of Gaudama II 206.

[239]) M. Müller, Buddhism in Chips from a German Workshop I 1867, 287: ,,Nirvâna was nothing but selfishness, in the metaphysical sense of the word — a relapse into the being which is nothing but itself." Der Buddhismus selbst vermeidet es freilich, sein ‚summum bonum' als ‚Sein' ausdrücklich zu bezeichnen, wie es die Upanishad-Mystiker und die Neuplatoniker tun. S a c h l i c h ist jedoch die Anwendung dieses Terminus auf das buddhistische Nirvâna wohl berechtigt. Vgl. Oldenberg, Buddha 324.

[240]) Vgl. das Gebet ² 253 f. 306 f.

[240a]) Therîgâthâ 76; vgl. Aṅg. v. IV p. 415. De la Vallée Poussin, Opinions 161: ,,Les bouddhistes de tous les temps et de toutes les écoles parlent sans réserve du bonheur du nirvâna."

[241]) Vgl. hierüber Evelyn Underhill, Mysticism. A study in the nature and development of mans spiritual consciousness, London 1916⁶, 207: ,,Ecstasies are often experienced by the mystic in illumination or even on his first conversion. They cannot therefore be regarded as exclusively characteristic of the unitive way. In some, indeed — St. Teresa is an exemple — the ecstatic trance seems to diminish rather than increase in frequency after the state of union has been attained. Union must be looked as the true end of mystical education, the permanent condition of life upon transcendent level of reality, of which ecstasies give a foretaste for the soul."

[242]) Udânam VIII 9.

[243]) Aṅg. IV p. 415.

[244]) Beckh a. a. O. II 114.

[245]) Bṛhad-âraṇy.-Up. II 1, 20; Plato, rep. 6, 490 B.

[246]) Vgl. De la Vallée Poussin, Opinions 107 f. 161: Nirvâna est ‚souverain bien', ‚un idéal indéfinissable', ‚un idéal lointain', ‚le but suprême, la fin derrière très difficile à obtenir', ‚calme et bien suprême'.

[247]) Oltramare, La formule des douze causes 1909, 49 bei Beckh a. a. O. II 127.

[248]) Bṛhad-âraṇy.-Up. II 3, 6.

[249]) Beckh a. a. O. I 123.

[250]) Eklund, Nirvâna 148 f.

[251]) Dahlmann. Nirvâna 18; vgl. 15: ,,Nirvâna ist Öde und Leere des Nichts im prägnantesten Sinne. Der Strom der Leiden mündet im Nichts." Vgl. ds., Buddha, Ein Kulturbild des Ostens 1898, 30 f. 160 f. Die Anschauung, daß Nirvâna das leere Nichts sei, wurde schon von früheren Forschern verfochten (Burnouf, Introduction à l'histoire du Buddhisme indien 1844, 589 ff.; Koeppen, Religion des Buddha I 1857, 306; Barthélemy Saint-Hilaire, Le Bouddha et sa religion 1860, 134 f. 139; Wassiljew, Der Buddhismus I 1860, 101; Childers, Pâli Dictionary 265).

[252]) Oldenberg, Buddha 325 Anm. 1.

[253]) R. Otto, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen 1917, 42; vgl. 14. Vgl. Oldenberg, Buddha 322. 324: Nirvâna ist ,,ein höchstes Positives, für welches das Denken keinen Begriff, die Sprache keinen Ausdruck hat"; ,,ein Sein, das höher als alles Begreifen ist". S. auch Max Müller, Chips from a German workshop I 232 f. 246. 279. 287; Wilhelm Koepp, Mystik, Gotterlebnis und Protestantismus 1913, 21 f.

[254]) Plotin. Enn. V 5, 6 (ed. Müller II p. 186); VI 9, 6 (II p. 449).

[255]) Vgl. die lehrreiche Sammlung von M. Buber, Ekstatische Konfessionen 1909.

[256]) Beckh a. a. O. 124. Vgl. Oldenberg, Upanishaden 133: ,,Die eigenste Sprache aller Mystik ist das Schweigen."

[257]) Udâna VIII 1 (p. 80); Itivuttaka p. 37: ,,Atthi, bhikkhave, ajâtam abhûtaṃ akataṃ asaṅkhatam; no ce tam, bhikkhave, abhavissa ajâtam abhûtaṃ akataṃ asaṅkhatam, na yidha jâtassa bhûtassa katassa saṅkhatassa nissaranam paññâyetha."

[257b]) Vgl. L. de la Vallée Poussin and E. J. Thomas, Mysticism Buddhist, ERE IX 85 ff.

[258]) Oldenberg, Upanishaden 311. — Die buddhistische Idee des Nirvâna ist eine ‚Gottesidee', aus der alle kosmologischen Gedanken vollständig ausgeschlossen sind. Die deutlichste abendländische Parallele hiezu ist im Gottesgedanken Marcions zu finden. „Marcion ist der einzige Denker in der Christenheit, der mit der Überzeugung vollen Ernst gemacht hat, daß die Gottheit, welche von der Welt erlöst, mit der Kosmologie und der kosmologischen Theologie schlechterdings nichts zu tun hat." (A. Harnack in seiner auch für die allgemeine Religionsgeschichte ungemein fruchtbaren Monographie Marcion, Das Evangelium vom fremden Gott 1921 S. IV.) Der Unterschied der marcionistischen ‚Gottesidee' von der buddhistischen liegt in ihrer streng personalen Fassung: Gott ist erlösende und beseligende Liebe. Der böse Demiurg, der Weltenschöpfer ist das p e r s o n a l e Gegenspiel zu dem liebenden Erlösergott, ähnlich wie im Buddhismus das leidvolle Weltgesetz des *karma* das i m p e r s o n a l e Gegenstück zum erlösenden Nirvâna bildet.

[259]) Bṛhad-âraṇy.-Up. I 4, 10; IV 4, 5; Chând.-Up. III 14; VI 8, 7; 9 ff.; Kauṣ.-Up. I 6 (Deussen, Geheimlehre des Veda 26. 62. 105 ff. 143).

[260]) Das Gebet [2]306 f.

[261]) La vie future 373.

[262]) Vgl. zum Folgenden Winternitz, Geschichte der indischen Literatur II 1. Hälfte; De la Vallée Poussin, Muséon XIV 293 ff.

[263]) Vgl. Edm. Hardy, Buddhismus nach älteren Pâli-Quellen 1890, 48 f.: „Ein zuverlässiges Kriterium zur Scheidung der Nachbildungen von dem Ursprünglichen und Echten ist uns nicht gegeben." „Für uns gibt es keine Möglichkeit mehr, die dem Buddhismus wesentlichen Gedanken uns anders zum Bewußtsein zu bringen als in der stereotypen Form, worin sie uns überliefert sind. . . . Wir sind angesichts der überlieferten Gestalt der Lehren Buddhas nicht imstande, das, was der historische Buddha lehrte, und das, was ihm bloß nachgeredet und angedichtet wurde, genugsam gegeneinander abzuwägen." Hardys Sätze erinnern an jene neutestamentlichen Kritiker, welche behaupten, Jesu Lehre sei uns nur in dem Evangelium der ältesten Gemeinde zugänglich, eine Scheidung zwischen der Verkündigung Jesu und der Lehre der Urgemeinde sei völlig aussichtslos. Die fortschreitende und vorsichtig prüfende Forschung wird auch für die Lehre des Buddha gewisse feste Anhaltspunkte finden, wie solche auch durch die neutestamentliche Wissenschaft gefunden worden sind.

[264]) Vgl. Winternitz a. a. O. II 1, 30 ff. 36. 53. 65. 71.

[265]) Vgl. Edm. Hardy a. a. O. 49: „Obschon ein sicheres Urteil in diesen Dingen kein wirklich Besonnener fällen möchte, so wird doch auf keinen Fall mehr als ein verschwindend kleiner Bruchteil von allem als authentisch, d. h. als Buddhas literarisches Eigentum anzusehen sein. Weitaus das meiste macht durchaus den Eindruck des Schablonenhaften." Vgl. De la Vallée Poussin, Opinions 56; Muséon XIV (1913) 293 ff.; Opinions 56: „La dogmatique n'est pas l'oeuvre du fondateur, mais le produit d'un travail plus ou moins heureux, d'emprunt et d'adaptation . . . Comme toute secte, la communauté des fils de Śâkya s'est fait une métaphysique dont le maître est bien innocent."

[266]) Vgl. De la Vallée Poussin, Opinions 167; Winternitz a. a. O. II 1, 36 f. 43. 50. 135.

[267]) Dîgh. XVI 6, 8 (v. II p. 156); Franke, Dîghanikâya 244.

[268]) Winternitz a. a. O. II 1, 30.

[269]) Majjh. 26 (v. I p. 163 ff.); die ganze Episode wird im Mahâ-saccaka-sutta (Majjh. 36, v. I p. 240) nochmals erzählt; Übs. Dutoit, Leben und Lehre des Buddha 32 ff.; Lal. Vist. c. 16 f.; ed. Lefman p. 235 ff. 243 ff.; Auszug bei Beckh I 50 f. Vgl. auch Buddhacarita des Aśvaghoṣa XII 45 ff.; SBE XLIX 128 ff. Senart, RHR 42, 347 erblickt in dieser Erzählung keine Ablehnung der arûpa, sondern ihre Bestätigung. „Le disciple devenu Buddha, les a-t-il repudiés? En aucune face; la théorie bouddhique les conserve, les glorifie comme des étapes normales dans l'ascension de la pensée; Gautama les complète et les couronne, il ne les désavoue pas." Vgl. auch Oldenberg, Gött. Gel. Anz. 1917, 170. Der klare Wortlaut der oben angeführten Stelle zeigt, daß es sich um eine glatte Absage Buddhas an die Yogamethode der beiden Meister handelt.

[270]) Majjh. v. I p. 165. Ähnlich Lal. Vist. p. 245.

[271]) Von den verschiedenen Definitionen des Yoga verdienen Hervorhebung Kâṭh.

Up. VI 11: „Yoga, das dauernde Festhalten der Sinnesorgane“ (indriya-dhâraṇâ). Maitr.-Up. VI 25: „Des Atems, der Vorstellung und aller Sinnesorgane Einheit und alles Seins Abstreifung, dies wird Yoga genannt.“ Yogasûtra I 2: „Yoga die Vernichtung der Funktionen des Denkorgans“ (citta-vṛtti-nirodha). S. Beckh I 126. 128: II 9 ff. De la Vallée Poussin, Etudes et matériaux 83: „Le Yoga c'est à dire l'abstraction intellectuelle, l'affranchissement physique et moral, moyen unique de communion avec l'Innommable.“ Näheres s. Oltramare, Histoire des idées théosophiques I 300 ff.; Garbe, Sâṃkhya und Yoga (Grundriß der arischen Philologie) 1896, 34 ff.; Oldenberg, Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus 259 ff.

[272]) Oltramare a. a. O. I 291 ff.; Râjendralâl Mitra, The Yoga Aphorisms of Patañjali 1883 p. XII; Oldenberg a. a. O. 259 ff. Oldenberg nennt a. a. O. 192 den Yoga treffend eine „unentwirrbare Mischung von Philosophie und Zauber“.

[273]) Über die Anfänge der Sâṃkhya-Philosophie s. P. Deussen, Geschichte der Philosophie II 1, 1899, 216 ff.; Oldenberg, Upanishaden 206—258. Über das ganze System, das uns in vollständiger Form zuerst in der Sâṃkhya-kârikâ des Îśvarakṛṣṇa entgegentritt (5. Jahrh. n. Chr.), s. R. Garbe, Die Sâṃkhya-Philosophie 1894, neu bearbeitet 1917; Sâṃkhya und Yoga 1896; Oltramare a. a. O. I 219 ff. A. B. Keith, The Sâṃkhya-System, A History of the Sâṃkhya-Philosophy, Oxford 1919. Vgl. Jacobi, Der Ursprung des Buddhismus aus dem Sâṃkhya-Yoga, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1896.

[274]) Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie II 1, 343 ff.; Oldenberg, Upanishaden 259. 268 f.; Beckh I 12 ff.; E. Washburn Hopkins, Yoga-Technic in the Great Epic, Journ. Am. Or. Soc. XXII 2, 333 ff.; vgl. Oltramare a. a. O. I 302 ff.

[275]) Râjendralâl Mitra, The Yoga Aphorisms (Bibliotheca Indica) 1883 (mit dem Kommentar des Bhoja); J. H. Woods, The Yoga System of Patañjali (Harvard Oriental Series) 1914 (mit den Kommentaren des Vyâsa und Vâchaspatimiśra; beiden Übersetzungen des Yogasûtra gehen beachtenswerte Vorreden voraus); Śriśa Chandra Vasu, Patañjali's Yoga Sûtras (Sacred Books of the Hindus) 1910 (mit Komm. des Vyâsa und Vâchaspatimiśra). Eingehende Darstellungen des Yogasystems P. Markus, Die Yoga-Philosophie nach dem Râjamârtaṇḍa, Diss. 1886; Oltramare a. a. O. I 290—365; P. Tuxen, Yoga. En oversigt over den systematiske Yogafilosofi 1911; Garbe, Sâṃkhya und Yoga 43 ff.; vgl. Senart, Bouddhisme et Yoga, RHR 42, 345 ff. Über Alter und Bedeutung des Yogasûtra s. Garbe, Sâṃkhya-Philosophie 40; [2]147 f.; Beckh II 14; Woods a. a. O. XVII ff.

[276]) G. Bühler, Über das Leben des Jainamönchs Hemachandra, Denkschr. d. K. Ak. d. Wiss. phil.-hist. Kl. Wien 1889, 251 N. 80. Die ersten vier (für unsere Fragen weniger wichtigen) Prakâśa sind herausgegeben und übersetzt von E. Windisch, ZDMG 28, 185 ff.

[277]) Beckh I 127; II 12. 14 f. 46.

[278]) Rhys Davids, Yogâvacara's Manual p. XIV: „It should emphasized that the practice of a detailed and systematised meditation is in India pre-Buddhistic.“ Die Zusammenhänge von buddhistischer Versenkung und Yogapraxis sind erstmals (freilich etwas einseitig) von Senart, RHR 42, 145 ff. beleuchtet worden. Vgl. o. Anm. 121. 154.

[279]) Rhys Davids, Yogâvacara's Manual XVII weist mit Recht darauf hin, daß „überraschend selten das Yogasûtra und die buddhistischen Texte die gleichen Worte gebrauchen. Die Fälle betragen nicht ein Prozent“.

[280]) Beckh, Buddhismus 27 ff.; Tuxen, Yoga 143 ff.

[281]) Yogasûtra II 46 f.; Śvetâśv. Up. II 10 (Deussen, Sechzig Upanishads 295) erinnert an die Anm. 31 angeführte buddhistische Formel. Vgl. Oltramare a. a. O. I 322, Tuxen, Yoga 151 f.

[282]) Maitr. Up. VI 19 f. 25; Śvetâśv. Up. II 9; Bhagavad-gîtâ VI 13; Yogasûtra I 34. 49 ff.; Woods 193 ff.; De la Vallée Poussin, Etudes et matériaux 92 Anm.; Beckh a. a. O. II 41; Tuxen, Yoga 153 f.

[283]) H. Jacobi, Eine Jainadogmatik, Umâsvâti's Tattvârthâdhigama Sûtra IX 4 (6. Jahrh. n. Chr.), ZDMG 60 (1906) 535. Die zwölf Reflexionen bestehen im Erwägen der Vergänglichkeit (anitya), der Hilflosigkeit (aśaraṇa), des saṃsâra, des Alleinstehens (des Menschen) der Heterogenität (der Seele vom Leib), der Unrein-

heit (aśucitva), der Influenz, der Abwehr, der Tilgung, der Welt, der Seltenheit der Erleuchtung, der durch das Gesetz wohl verkündeten Wahrheit." Diese Reflexionen bilden den Gegenstand von Hemachandras bhava-bhâvanâ. Man beachte, daß der den Buddhisten geläufige Ausdruck bhâvanâ in der Jaina-Meditation wiederkehrt; er findet sich auch Uttaradhyayana XV 52; SBE XLV 69.

[284]) Yogasûtra II 5: anitya, aśuci, dukkha, anâtman. Vgl. Woods a. a. O. 110 ff. Bhagavadgîtâ XIII 8.

[285]) Der buddhistischen asubha-bhâvanâ entspricht annähernd das jainistische ârta-raudra-dhyâna. Garbe Sâṃkhya und Yoga 39. An die buddhistischen Meditationstexte (s. o. S. 17 f.) erinnert Viṣṇusmṛti 96, 24 ff. (SBE VII 281 f.). Auf die Meditation der 32 körperlichen Unreinheiten (s. o. S. 18) werden wir durch Maitr. Up. I 3 (Deussen, Sechzig Upanishads 316) verwiesen.

[286]) I 17; Râjendralâl Mitra a. a. O. 17 ff.; vgl. XXVII f.; J. H. Woods a. a. O. 40; Tuxen a. a. O. 168 ff. Vgl. Kern, Buddhismus und seine Geschichte in Indien I 480 Anm. 2; Senart, RHR 42, 353; Oldenberg, Lehre der Upanishaden 264. 324; Oltramare a. a. O. I 333.

[287]) Die Kommentare des Yogasûtra (Woods a. a. O. 40; Tuxen, Yoga 168 ff.) geben diesem Begriffspaar eine andere Bedeutung, als es in der buddhistischen Terminologie besitzt; vitarka gilt als Meditation über grob-sinnliche Objekte, vicâra als Meditation über ätherisch-übersinnliche Gegenstände. Vgl. Yogasûtra I 44; Woods 89 f. Im Gegensatz zu dieser gekünstelten Deutung dürfte die buddhistische Erklärung (s. o. Anm. 20) den ursprünglichen Sinn der Worte bewahrt haben.

[288]) S. o. Anm. 93. 120.

[289]) IX 41 ff., Jacobi, ZDMG 1906, 540 f. Die erste Stufe heißt pṛthaktva-vitarka und bedeutet die Meditation über einen Gegenstand der Offenbarung (śrutam), wobei aber der Sinn leicht zu anderem übergeht (vicâra). Auf der zweiten Stufe (ekatva-vitarka) ist der Meditierende streng auf die Offenbarung konzentriert. Auf der dritten Stufe (sûkṣma-kriyâ-pratipâtin) sind nur noch körperliche Betätigungen vorhanden. Auf der letzten Stufe (upara-kriyâ-nivṛtti) hört jede Tätigkeit auf. Diese jainistische dhyâna-Skala hat mehr autohypnotischen Charakter; ihr Endpunkt entspricht etwa dem buddhistischen saññâ-vedayita-nirodha.

[290]) Mah. XII 195, 15; Deussen, Vier philosophische Texte des Mahâbhârata 188; Hopkins, Journ. Am. Or. Soc. XXII 2, 357.

[291]) Oldenberg, Lehre der Upanishaden 325.

[292]) Hopkins a. a. O. 357.

[293]) Dîgh. I 3, 21 ff. (v. I p. 37); vgl. Rhys Davids, Dialogues of the Buddha I 51 n. 1; Oldenberg, Buddha 80; Lehre der Upanishaden 326.

[294]) Kern a. a. O. I 472; Oldenberg, Upanishaden 326.

[295]) Yogasûtra I 33; Woods a. a. O. 71. Anklänge an die vier appamaññâ finden sich auch in der Bhagavadgitâ XII 4. 13. 18.

[296]) II 12; Deussen a. a. O. 296.

[297]) Yogasûtra III 16. 18 f. 36. 41. 49; Woods a. a. O. 230. 247 ff. 268 ff. 283 ff.; Senart, RHR 42, 352.

[298]) Yogasûtra III 21. 26 f. 38. 42. 45; Woods 254 ff. 260. 266. 271 f. 278 f. Senart a. a. O. 355; Beckh a. a. O. II 75; Monnier Williams, Indian Wisdom 1873[3], 106; Garbe, Sâṃkhya und Yoga 46. 48 Anm. 4; Oltramare, L'histoire des idées théosophiques I 350 ff.; Hopkins, Journ. Am. Or. Soc. XXII 2, 257 ff.; Tuxen, Yoga 183 ff. Diese übernatürlichen Fähigkeiten heißen im Yoga siddhi, ‚Vollkommenheiten', ‚vibhûti', ‚Machtentfaltungen' oder ‚aiśvarya', ‚Beherrschung'. Zu den aus der metta-bhâvanâ hervorgehenden wunderbaren Kräften (s. o. Anm. 224) bieten die in maitrî gründenden (maitryâdiṣu) balâni (Yogasûtra III 23) eine Parallele. — Der in der Formel der iddhi und abhiññâ (und sonst) gebrauchte Terminus citta („er lenkt und leitet seinen G e i s t hin" . . .) ist ein beliebter Yogaterminus, der uns gleich in den ersten Zeilen des Yogasûtra begegnet. Er ist ohne Zweifel aus dem Yoga übernommen. Vgl. Senart, RHR 42, 353; Oldenberg, Upanishaden 325. — Die Theorie des manomaya kâya (s. o. Anm. 224) ist wohl der Sâṃkhya-Philosophie entlehnt, welche den ‚feinen', ‚inneren' Körper (liṅga, liṅga-deha, sûkṣma-deha, âtivâhika-śarîra) von dem ‚grobmateriellen' Leib (sthûla-deha oder -śarîra) unterscheidet. S. Garbe, Sâṃkhya-Philosophie 266 ff. [2]227 f. 377 ff. Wir treffen sie

auch Yogasûtra IV 4—6. Der Gedanke der Herauslösung des Geistes aus dem Körper samt dem Vergleich des Sâmañña-phala-Sutta findet sich bereits in der Kâṭhaka Upanishad VI 17: „Der daumengroße Purusha weilt stets als innerer âtman in den Herzen der Geschöpfe; den ziehe man aus seinem eigenen Leibe heraus wie den Halm aus dem Muñja-Grase (muñjâd iva iśîkam).“ Der Ausdruck manomaya kâya findet sich zuerst Taittirîya-Upanishad II 3. Die Vergleiche, mit denen das Sâmaññâ-phala-Sutta die Herauslösung des Geistkörpers aus dem materiellen Leib illustiert, kehren wörtlich auch in einer Jaina-Schrift wieder (Sûtra-kṛlâṅga II 1, 16; SBE XLV 340). Doch wird hier diese Yogatheorie ausdrücklich abgelehnt; es wäre darum möglich, daß es sich an dieser Stelle um eine anti buddhistische Polemik handelt. Wahrscheinlich hat jedoch der Verfasser die Sâṃkhya-Yoga-Lehre im Auge.

[299]) S. Dahlmann, Nirvâna; Eklund, Nirvâna. Vgl. Senart, Album Kern 204; Oldenberg, Upanishaden 270 f.

[300]) Vgl. De la Vallée Poussin, Opinions 1. 51: Dans le Bouddhisme „tout est, pour ainsi dire, de seconde main: mythologie, doctrine et piété“. „Les philosophoumènes et les préceptes disciplinaires du canon manquent d'originalité; ils sont faits de lieux communs de la spéculation et de l'ascétisme brahmaniques; ils paraissent d'ailleurs contradictoires. Mais on peut y découvrir, . . . et sans artifice trop subtil, une manière très caractéristique d'envisager le problème du salut, une doctrine cohérente, ce qu'on peut appeler une ‚orthodoxie‘.“

[301]) Yogâvacara's Manual p. XIX.

[302]) Oldenberg, Upanishaden 141. Vgl. Bhagavadgîtâ VI 13; Sarva-darśana-saṃgraha, Bibl. Ind. 1858, p. 177.

[303]) Kâṭh.-Up. II 17; vgl. 15; Maitr.-Up. VI 10. 24; Muṇḍ-Up. II 2, 4; Bhagavadgîtâ VIII 13.

[304]) Die brahmanische Theologie unterscheidet zwischen brahmopâsana, direkter Meditation über Brahma und seine Qualitäten, und pratîkopâsana, indirekter Meditation über ein das Brahma vertretendes Symbol. M. Müller, zu Ait.-âraṇy. II 1 f., SBE I 201. Vgl. P. Deussen, Allgemeine Geschichte der Philosophie I 2, 291 ff. Oldenberg, Upanishaben 37, 140; Oltramare, L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde I 117 ff.

[305]) Die betreffenden Abschnitte sind übersetzt von R. Schmidt, Fakire und Fakiretum 222. Vielleicht handelt es sich schon Śvetâśvatara-Upanishad II 11 um ähnliche Meditationsobjekte (Deussen, Sechzig Upanischads 296).

[306]) Vgl. Edv. Lehmann, Buddhismus 157.

[307]) Edv. Lehmann a. a. O. 202 erblickt in der asubha-bhâvanâ das einzige Charakteristikum der buddhistischen Versenkung: „Hiemit hört jedoch auch das Buddhistische auf; das übrige ist lauter Yoga, Ekstase und Mystik von derselben Art wie der Orient sie überall betreibt bis ins Christentum hinein.“

[308]) Es ist bezeichnend, daß der Parallelismus der buddhistischen und außerbuddhistischen Versenkungsskalen nur auf die untersten Versenkungsstufen sich erstreckt. Die upekkhâ des vierten jhâna hat keine Analogie in der Versenkungsleiter des Yoga-sûtra, geschweige denn in der des Jainatraktates.

[308b]) Bṛhad-âraṇy.-Up. IV 3, 19 ff.; Deussen, Sechzig Upanishads 470 f.; Geheimlehre des Veda 57 f.

[309]) Vgl. Tuxen, Yoga 172 f. De la Vallée Poussin, The way to Nirvâna 161: „Im Brahmanismus ist der trance der notwendige Weg zum Versinken des individuellen Selbst im universellen Selbst . . . . Das actuelle Erlebnis der Identität des Âtman mit dem Brahman ist im gewöhnlichen Bewußtsein unmöglich; deshalb muß es in Trance-Zuständen verwirklicht werden, die mit hypnotischen Kunstgriffen herbeizuführen sind, wie sie in gleicher Weise von den Zauberern angewendet werden . . . . Psychophysische Exercitien sind nötig um . . . das Selbst vom Nichtselbst loszureißen. Daher die als Yoga bekannte verwickelte Disciplin mit dem trance als Wesenselement . . . . Im Buddhismus ist die Stellung des trance eine ganz verschiedene. Der trance ist wie die Askese nicht ein wesentlicher Teil des Pfades, auch wenn zuzugeben wäre, daß er teilweise notwendig ist, ‚de necessitate medii‘.“

[310]) Buddhismus II 11. Ähnlich Senart, RHR 42, 348: „C'est sur le terrain du Yoga que le Buddha s'est élevé; quelques nouveautés qu'il y ait pu infuser, c'est

dans le moule du Yoga que s'est formée sa pensée." Origines bouddhiques, Conférences faites au Musée Guimet 1907, 156: „Gautama fut un yogin."

[311]) Buddhismus 49. Vgl. Söderblom, La vie future 367 f.: „Das Werk Gautamas war, wie das vieler religiöser Reformatoren, eine kolossale Vereinfachung. Aus der aufgehäuften Masse von moralischen Gewohnheiten, asketischen Praktiken, Frömmigkeits- und Spekulationsformen zog er das hervor, dem er, entsprechend seinen eigenen Bedürfnissen, einen Wert für die Hungernden und Dürstenden zuerkannt hatte; er findet eine relativ einfache Formel für das, was er zu seinem eigenen Heile erprobt hatte, und er setzt auch die anderen instand, es sich zu eigen zu machen. Er vereinfacht den Weg, der zum Nirvâna, zum religiösen Gut, führt, in den beiden wesentlichen Elementen der geistigen Welt, aus welcher der Buddhismus hervorgegangen ist: im Sâṃkhya und Yoga, . . . in der Philosophie und Askese. Beide waren fürchterliche Lasten für das religiöse Leben. Gautama hat von ihnen seine Jünger befreit. Er hätte die Worte des größten der religiösen Schöpfer auf die komplizierte Lehre der Sâṃkhyin und auf die wilde Askese der Yogin anwenden und sagen können: ‚Kommt zu mir, mein Joch ist leicht.' Zugleich mit den metaphysischen Feinheiten hat er die zahl- und namenlosen Künste der Yogin als ein unnützes und grobes Mittel zur Erlangung des ersehnten Gutes, des Nirvâna, verworfen und behält nur eine sehr vereinfachte Methode zu dessen Erlangung bei."

[312]) Buddhismus 158; vgl. 212.

[313]) S. o. Anm. 53 f.; vgl. 124. Auch die arûpa-Formel scheint dem Dichter von Suttanipâta bekannt gewesen zu sein. S. o. Anm. 180.

[314]) In der Schilderung von Buddhas täglichem Leben bemerkt Buddhaghosa (Sumaṅgala-vilâsinî 45), daß Buddha jedem einzelnen seiner Schüler spezielle Meditationsübungen gab, wie sie seinen individuellen Bedürfnissen und seinen Fortschritten im geistlichen Leben entsprachen (cariyânurûpaṃ kamma-ṭṭhânaṃ deti). Beckh a. a. O. I 132.

[315]) Rhys Davids, Yogâvacaras Manual XXI f.; Hackmann, Buddhismus I² 26; Oldenberg, Upanishaden 322 f.

[316]) De la Vallée Poussin, Opinions 107 f.: „Le Nirvâna est le but suprême . . .; afin d'en deviner et d'en applanir les approches, les écoles, dès avant la rédaction du canon et sans doute à l'imitation du Yoga brahmanisant, catégorisent les passions et les vertus, multiplient les étages de perfection, élèvent de véritables ‚escaliers spéculatifs'." 146: „Il est évident que toutes les règles de vie, toutes les théories métaphysiques, toutes les exstases qui affaiblissent le désir et dégoûtent de l'existence sont bonnes: toutes elles rentrent dans le plan bouddhique, toutes sont conformes à la vérité du salut, et par conséquent, dira-t-on, toutes ont été ensignées par le Bouddha."

[317]) Vgl. Rhys Davids, Yogâvacara's Manual XXVII.

[318]) Oldenberg, Upanishaden 321.

[319]) H. Haas, Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswiss. 29, 201. Über das dhyâna der japanischen Zen-Sekte s. Näheres Suzuki, The Zen Sect of Buddhism, Journ. of the Pâli Text Society 1906/7, 36—42. Ähnliches gilt von der Versenkungspraxis der buddhistischen Mönche in China. Hackmann, Buddhism as a Religion 1910, 223: The meditations „are merely external exercises, carried out in prescribed order." Vgl. Beal, A Catena of Buddhist Scriptures from China 150 ff.; 270 ff.

[320]) Auf die Parallelen der abendländischen Mystik zum buddhistischen jhâna hat zuerst Barthélemy Saint Hilaire, Le Bouddha 137 f. flüchtig hingewiesen. „(Les quatre degrées du dhyâna) n'ont rien qui puisse surprendre ceux qui ont étudié le mysticisme et qui savent par quelles éliminations successives l'intelligence se réduit à ce néant passager qu'on appelle l'exstase. Les mystiques d'Alexandrie, ceux du moyen âge et de la Renaissance ont connu, comme les Bouddhistes et les Brahmanes, ces élaborations intérieures de l'âme luttant contre elle-même pour arriver enfin à détruire momantanément toutes ses puissances."

[321]) Goldenes Büchlein über die Betrachtung und das innere Gebet II 9, übs. v. Seeböck 1900, 194 ff.; ähnlich J. Roothan, Über die rechte Art und Weise, die geistliche Betrachtung zu verrichten. 1903, 2 ff.

[322]) Madame de la Mothe Guyon, Moyen court et très facile pour faire oraison, Opuscules spirituelles 1704, 7.

[323]) Algazâlî bei Tholuck, Sufismus 105.
[324]) De myst. V 26 p. 237.
[325]) Abh. von den Dörnern, SMS XVIII 405.
[326]) Escridos I 164. 352; SMS III 286; IV 50.
[327]) In Tim. 64 p. 211.
[328]) S. Das Gebet [2] 312 (Tafel).
[329]) SMS XVIII 405. 442.
[330]) Leben übs. v. Hahn-Hahn 186.
[331]) Goldenes Büchlein 31 ff. Vgl. Thomas v. Kempis, Soliloquium animae 5 (Opp. omnia ed. J. Pohl, Freiburg 1910 ff. vol. I 211 ff.).
[332]) Ignatius v. Loyola, Exercitia spiritualia ed. Roothan 1887 p. 92. In der christlichen Frömmigkeitsgeschichte findet sich die asubha-bhâvanâ zuerst bei Marcion und zwar in ganz ähnlichen Bildern wie bei den buddhistischen Asketen. „Marcionitae omnem nativitatis et educationis foeditatem et ipsius etiam carnis indignitatem, quanta amaritudine possunt, perorant" (Tertullian. adv. Marc. IV 21). „Deus vester aspernatus est carnem ut terrenam et, ut dicitis, ‚stercoribus infersam' (A. a. O. III 11). „. . . Convicium carnis (sagen die Häretiker) in originem, in materiam, in casum, in omnem exitum eius, immundae a primordio ex faecibus terrae, immundioris deinceps ex seminis sui limo, frivolae, infirmae, criminosae, onerosae, molestae et post totum ignobilitatis elogium caducae in originem, terram, et cadaveris nomen, et de isto quoque nomine perituro in nullum inde iam nomen, in omnis iam vocabuli mortem" (Tert. de resurr. 4). Vgl. Harnack, Marcion 97, 145.
[333]) Exerc. spir. p. 92.
[334]) Goldenes Büchlein 30.
[335]) Pfeiffer, Deutsche Mystiker I 389.
[336]) Leben übs. v. Hahn-Hahn 163.
[337]) Leben übs. v. Hahn-Hahn 187 ff.
[338]) SMS XVIII 409.
[339]) Escridos I 164; SMS IV 51.
[340]) Leben übs. v. Hahn-Hahn S. 210.
[341]) Leben übs. v. Hahn-Hahn S. 210.
[342]) Ähnlich wie auf der vierten jhâna-Stufe „Ausatmung und Einatmung aufhört" (s. o. Anm. 155), so wird nach der Schilderung Teresas auf der vierten Gebetsstufe, „der Atem so verkürzt, daß man nicht reden kann" (Brief an Alvarez, Escridos I 165; SMS IV 52).
[343]) Traité de l'amour de Dieu l. VI f.
[344]) Moyen 18 ff.
[345]) Vgl. R. Otto, Texte zur indischen Gottesmystik I 1917; II 1918: Einleitung; Heiler, Das Gebet [2] 259 f. 317 f.
[346]) Moyen 4.
[347]) SMS XVIII 409.
[348]) Leben übs. v. Hahn-Hahn S. 188.
[349]) Moyen 18 f.
[350]) Man muß jedoch beachten, daß die unendliche ‚Leere', die dem ‚Nichts' nahe zu kommen scheint, nur den einen Pol im mystischen ‚summum bonum' bildet. Der andere Pol ist die unerschöpfliche ‚Fülle', der ‚unermessliche Ozean'. Die Mystik pflegt einen dieser Pole zu isolieren, sie legt den Nachdruck bald auf die ‚Leere', bald auf die ‚Fülle'; die Buddhajünger betonen erstere, die christlichen Ekstatiker letztere. Das ‚Göttliche' der Mystik selbst schwebt zwischen beiden Polen; denn ihr Geheimnis ist die ‚coincidentia oppositorum'. Rudolf Otto, Viṣṇu-Narâyana 93.
[351]) Leben übs. v. Hahn-Hahn S. 81. 164. 187 ff. 196 ff.
[352]) Dîgh. XVI 2, 26 (v. II p. 100).
[353]) Dîgh. IX 10 ff. (v. I p. 182 f.).
[354]) Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte (Beitr. z. Relw. I 1) 84. Vgl. auch Oldenberg, Buddha [6] 157 f.
[355]) Vgl. Oldenberg, Buddha 158.
[356]) Näheres Rud. Otto, Texte zur indischen Gottesmystik, 2 Bde., 1917/8 (mit sehr beachtenswerten Vorbemerkungen); G. A. Grierson, Bhakti-mârga, ERE II

539—551 (mit weiterer Literatur); Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte [5] 323—356 (Literatur S. 233).

[357]) Vgl. Das Gebet [2] 285 ff.

[358]) Söderblom, Tieles Kompendium der Religionsgeschichte [5] 312 f.; De la Vallée Poussin, Opinions 205 ff.; Hans Haas, Amida Buddha. unsere Zuflucht. Urkunden zum Verständnis des japanischen Sukhâvati-Buddhismus 1911.

[359]) R. Otto, Texte zur indischen Gottesmystik II 141 ff.

[360]) Vgl. Eklund, Nirvâna 175; De la Vallée Poussin, Opinions 213; Anesaki, ERE X 169.

[361]) R. Otto a. a. O. I 147 ff.

[362]) Mahâbodhiblätter IV 76 ff.

[363]) K. F. Johansson bei N. Söderblom, Främmande Religionsurkunder II 1, 571 ff.

[364]) Vgl. Das Gebet [2] 332 ff. 248 f. 284 f.

[365]) Vgl. A. Deißmann, Der Beter Jesus, Christl. Welt XIII (1899) 701 ff.; abgedruckt in Evangelium und Urchristentum, Beitr. zur Weiterentwicklung der christlichen Religion, München 1905, 95 ff.; E. von der Goltz, Das Gebet in der ältesten Christenheit 1901.

[366]) Vgl. Das Gebet [2] 407 f.

[367]) Übs. von R. O. Franke, Dîghanikâya 230 ff.; J. Dutoit, Leben des Buddha 286 ff.

[367b]) Vgl. F. Rittelmeyer, Christus oder Buddha? (Samml. gemeinverst. Vortr.) 1909, 28 ff.; Winternitz, Geschichte der indischen Literatur II 1, 284.

[368]) J. Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte 1897, 217.

[369]) Vgl. Das Gebet [2] 348 ff. 354 ff. 358 f. 372 ff. 378 ff. 398 ff.

[370]) Vgl. Heiler, Das Geheimnis des Gebets 1920[2].

[371]) R. Otto, Das Heilige 180 f.: „In dieser Mischung des Offenbaren mit dem ahndevoll Unoffenbaren, der höchsten Liebe mit der schauervollen ὀργή des numen im Kreuze Christi hat das christliche Gefühl die lebendigste Anwendung der ‚Kategorie der Heiligen‘ vollzogen und damit die tiefste religiöse Intuition hervorgebracht, die je auf dem Gebiete der Religionsgeschichte zu finden gewesen ist.“

[372]) Vgl. Jos. Bernhart, Logos crucifixus (Tragik im Weltlauf 1917, 102 ff.).

Die Zitate aus meinem Werk „Das Gebet“ beziehen sich auf die 2. Auflage, (3. und 4. Auflage enthalten als Stereotypauflagen keine Änderungen, nur Nachträge.)

Abkürzungen.

Ait.-âraṇy. = Aitareya-âraṇyaka
Aṅg. = Aṅguttara-Nikâya (ed. Pâli Text Society)
Bṛhad-âraṇy.-Up. = Bṛhad-âraṇyaka-Upaniṣad
Chând.-Up. = Chândogya-Upaniṣad
Dîgh. = Dîgha-Nikâya (ed. Pâli T. S.)
Lal. Vist. = Lalita Vistara (ed. Lefman)
Kâṭh.-Up. = Kâṭhaka-Upaniṣad
Kauṣ.-Up. = Kauṣîtaka-Upaniṣad
Majjh. = Majjhima Nikâya (ed. Pâli T. S.)
Maitr.-Up. = Maitrâyaṇa-Upaniṣad
Muṇḍ-Up. = Muṇḍaka-Upaniṣad
Saṃy. = Saṃyutta Nikâya (ed. Pâli T. S.)
Tait.-Up. = Taittirîya-Upaniṣad
ARW = Archiv für Religionswissenschaft
ERE = Encyclopedia of Religions and Ethics ed. by James Hastings
JRAS = Journal of the Royal Asiatic Society
RHR = Revue de l'histoire des religions
SBE = Sacred Books of the East ed. by Max Müller
SMS = Sammlung der mystischen Schriften aller katholischen Völker (Regensburg)
ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Register.

I. Verzeichnis der fremdsprachlichen Termini mit Übersetzung.

1. Indische (Sanskrit und Pâli).

2. Griechische.

3. Andere Sprachen.

II. Personenverzeichnis.

III. Sachverzeichnis.

Vom selben Verfasser erschienen

im Verlag ERNST REINHARDT in MÜNCHEN:

Das Gebet, Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, 4. Auflage geh. Mk. 57.— geb. Mk. 68.—

Luthers religionsgeschichtliche Bedeutung. 31 S. (vergriffen, erscheint Herbst 1922 als größeres Werk).

Die Bedeutung der Mystik für die Weltreligionen. 31 S. (vergriffen).

Das Wesen des Katholizismus (sechs Vorträge in Schweden) 143 S. (erscheint 1922 in stark erweiterter und völlig neu bearbeiteter Auflage).

Im Verlag CHRISTIAN KAISER MÜNCHEN:

Das Geheimnis des Gebets (Predigt) 2. Aufl. 20 S. Preis Mk. 2.50.

Jesus und der Sozialismus (Christentum und soziale Frage Heft 3) 40 S. (vergriffen).

Katholischer und evangelischer Gottesdienst (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit Band 1) 48 S. Preis Mk. 6.—

Im Verlag J. C. B. MOHR TÜBINGEN:

Die Hauptmotive des Madonnenkults (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1920 Heft 6; nur das ganze Heft zu beziehen).

VERLAG VON ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN

Vom Bruder des Verfassers dieses Buches erschien 1921:

JOSEPH HEILER †

DAS ABSOLUTE

Methode und Versuch einer Sinnklärung des ‚transzendentalen Ideals' 77 S.
Preis Mk. 11.—

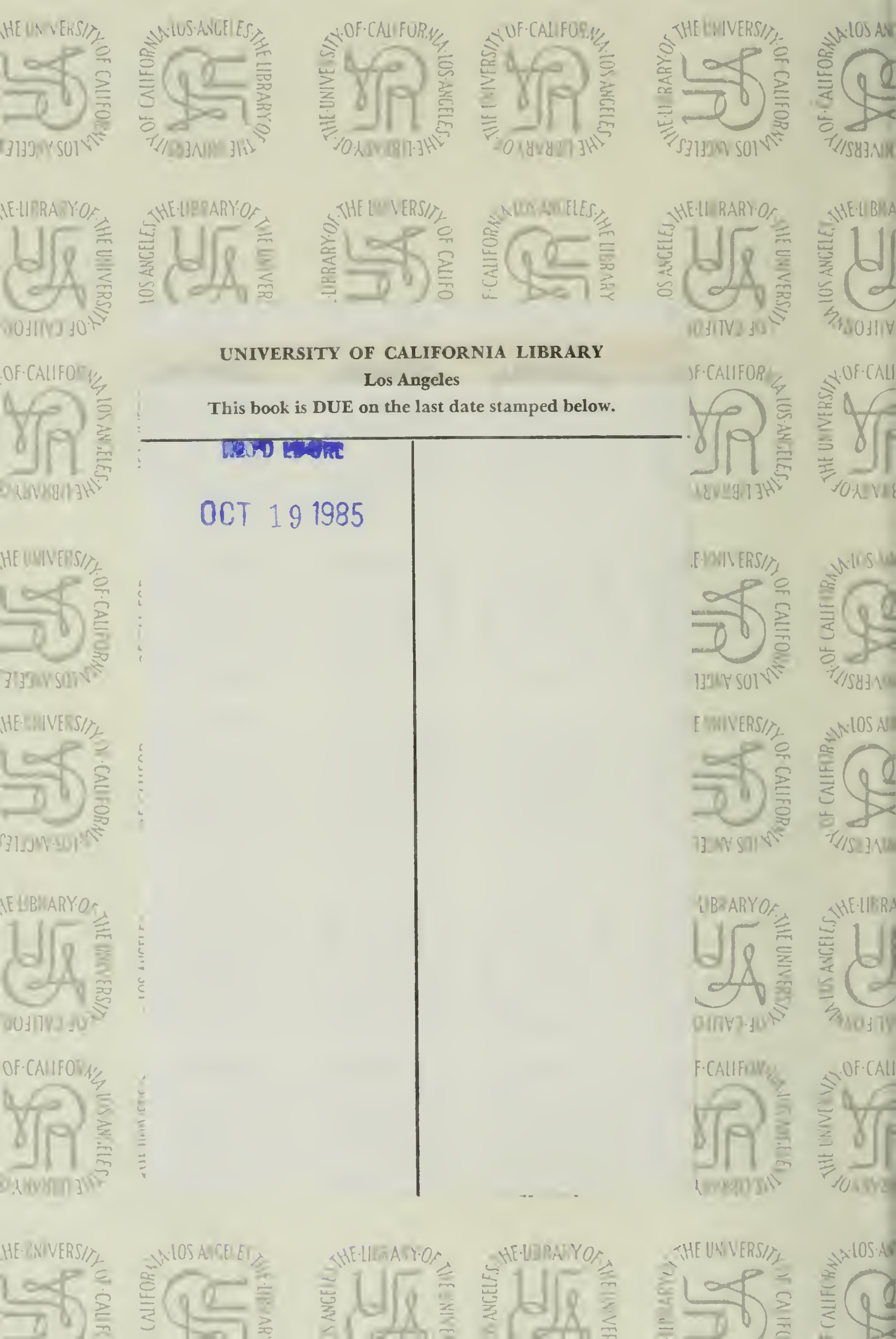
INHALT

URTEILE

Lic. Dr. *Elert* im Theologischen Literaturblatt 1921 Nr. 9:
„Man dankt dem Verfasser dafür, daß er den radikalen Erkenntniswillen der Zeit aufweckt und ihm einen Gegenstand gibt, der wahrlich seiner würdig ist. Vor allem die kirchliche Theologie, die den Begriff des Absoluten in der Dogmatik nicht entbehren kann, hat Ursache Heilers Sinnklärung dieses Begriffes ernstlich zu beachten."

D. Dr. Heinrich *Scholz*, Professor der Philosophie an der Universität Kiel schreibt an den Bruder des Verstorbenen: „Ich gestehe, daß mir ein Denken von solchem Ernst und solcher Konzentriertheit seit langem nicht begegnet ist und rechne es zu den Dunkelheiten, die keine Theodizee erhellen wird, daß ein so sehendes Auge so früh geschlossen wurde."

Dr. Clemens *Baeumker*, Professor der Philosophie an der Universität München schreibt in einem Brief an den Bruder des Verstorbenen: „. . . Aufrichtig erkenne ich die Feinheit an, mit der Ihr Bruder in mustergültiger Weise den Standpunkt der phänomenologischen Schule entwickelt hat und von ihrem Boden ganz andere Probleme anzugreifen weiß, als sie meistens dort gepflegt wurden, Zentralprobleme des Lebens und der Weltanschauung. Durch die Bedeutung seines Gegenstandes und die ausgezeichnete Art von dessen Behandlung ist das nachgelassene Buch eine der schönsten Leistungen der an guten Arbeiten gewiß nicht armen Husserl-Schule. Immer wieder werden wir es beklagen, daß die junge, verheißungsvolle Kraft, von der wir noch so viel uns versprechen konnten, uns so früh entrissen wurde."




3 1158 01037 1218
UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 104 278 7
THE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LOS ANGELES